شرح اشارات خواجه

شرح اشارات للنصير الطوسي
في الحكمة الفلسفية

٢٠٤







الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده • وهدانا الى تصدير الكلام بتمجيده • والهمنا الاقرار بكلمة توحيده
وبعثنا على طلب الحق وتمهيده • وصلواته على المصطفين من عبيده • خصوصا على محمد وآله المخصوصين بتاييده
وبعد فكما ان اكمل المعارف واجلها شانا • واصدق العلوم واوثقها بنيانا • هو المعارف الحقيقية • والعلوم اليقينية
كذلك اشرف ما ينسب الى الحقيقة واليقين من جملتها واولاها بان يوقف الهمة طول العمر على تحقيقها هو معرفة اعيان الموجودات
المنتهية المبتداة من موجدها ومبديها والعلم باسبابها الكاينات المتسلسلة المنتهية الى غاياتها ومنتهاها وذلك هو الفن الموسوم
بالحكمة النظرية التي تستعد باقتنائها النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفايزين بها فضلوا على من بعدهم بالتاسيس
والتمهيد كذلك المتاخرون الخائضون فيها فاقوا من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا علي الحسين بن عبد الله
بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين مؤيدا بالنظر الثاقب والحدس الصايب موفقا في تهذيب الكلام وتقريب
المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في تقرير الفوايد وتجريدها عن الزوايد كذلك كتاب الاشارات و
التنبيهات من تصانيفه وكتبه كما يسمه هو به مشتمل على اشارات الى مطالب هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات
مملو بجواهر كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجرى النصوص متضمن لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات
رائقة لكمالات شايقة قد اشرف الهمم العالية على الاكباب بمعانيه واستقصر الامال لولا دون الاطلاع على فحاويه وقد شرحه
فيمن شرحه الفاضل العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي
باوضح تفسير واجتهد في تعبير ما التبس منه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصده نحوه طريقة الاقتفاء وبلغ في التفتيش عما اودع
اقصى مدارج الاستقصاء الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثناء المقال • في بعض مواضع خرج عن الاعتدال فهو بتلك
المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك سمى الظرفاء شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا النصرة لما
التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد تكلفوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين
غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شيء لا يمكن حمله على وجه صحيح فحينئذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض
او تصريح متمسكين بذيل العدل والانصاف متجنبين عن البغي والاعتساف فان الى الله الرجعى وهو احق ان يخشى ولقد

سألني بعض اجلة الخلان من الاخوة الخلصان وهو المجلس الرفيع زين الدولة وشهاب الملة قدوة الحكماء والاطباء
الاكابر والفضلاء بلغه الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع قلة البضاعة واورد ما قبض عليه
يدي مع قصور الباع في الصناعة من معاني الكتاب المذكور ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني على مبانيه وقواعده
مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته
بقوى القاصر وفكري الفاتر واشير الى اجوبة بعض ما اعترض به الفاضل الشارح مما ليس في مسائل الكتاب بقادح
واتلقى ما يتوجه منه عليها بالاعتراف واعترافي في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما لا يجدي بطائل ولا يرجع الى حاصل
غير ملتزم في جميع ذلك حكاية الفاظه كما اورد بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدتها محافظة الاطناب المؤدي
الى الاسهاب وفي نيتي ان شاء الله ان اوسمه بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر لي ربي خطيئاتي و
يعذرني من يعثر على هفواتي فاني للخطايا المقترف وبالقصور والعجز المعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق
صدر الكتاب قول الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن توفيقه واسأله هداية طريقه والهام
الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن ان يحمل على كل واحد من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتيها
النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه
الاستعداد المحض باستعمال الحواس الى العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولى اعني البديهيات
لا يكون الا بحسب توفيقه تعالى وجودة الانتقال من العقل بالملكة الى الفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية
اعني المكتسبة لا يتاتى الا بهدايته تعالى الى سواء الطريق دون مضلاته وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية
السلوك لا يمكن الا بالهام الحق بتحقيقه فان جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا يعمل في النفس الا اعدادها
لقبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما
يكون بحسب توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية بالهامه واقول
الطالب السالك في بدء سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله تعالى اياه في ذلك وهو جعل الاسباب
متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر على السلوك الا بهدايته تعالى الى الطريق السوي
واذا قارب المنتهى ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره
فظاهر انه يرى في كل حالة من الاحوال الثلثة ان لله تعالى في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الى
نفسه من التاثير في الحالة الاولى اكثر مما ينسبه الى الله تعالى وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل

اقل منه وانما يتخلف اراده بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله
في الاحوال الثلثة مما يراه اسبابا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم مما افتتح به كتابه على انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالى
على ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك وان يسأله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما التوفيق الى المنتهى فائزا بمطالبه
قوله وان يصلي على المصطفين من عباده لرسالته خصوصا على النبي محمد وآله انها الحريص على تحقيق الحق اني مهد اليك في هذه
الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها الفروع لاصلها كالجزئيات
لكليتها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل لجملته كالاجزاء للكل مثاله زحل والمشتري للنجوم والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل
بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الى الفعل يحتاج الى تصرف زايد في
الاصل وهو المسمى بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها قوله ومبتدئ من علم المنطق و
منتقل عنه الى علم الطبيعة وما قبله الابتدا بالمنطق واجب لكونه آلة في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول
لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولسكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمى بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل
العلم المنسوب الى ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما يكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية والشرف ويكون
بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم
الاول الطبيعيات على العلم بمباديها فالعلم بمبادي الطبيعة ولا يجري مجراها من الامور العامة قد يسمى علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين
وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولى وله تقدم باعتبار آخر على علم الطبيعة وغيرهم من العلوم وذلك لكونه مشتملا على
بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي قدم من العلم بما له المبادي وانما عنى الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا
الذي سبق لان الضمير فيه عايد الى العلم لا الى الطبيعة والفلسفة الاولى لا تسمى علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمى علم ما قبل الطبيعة
ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها وما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعلم
بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا يبتني على الطبيعيات صار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل
ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من
الحكماء الالهيين في ساير الكتب وانما خالف هيهنا في ترتيب المسايل وخلط احد العلمين بالآخر بحسب ما يقتضيه السياقة التي اختارها
قوله النهج الاول في غرض المنطق اقول فقوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي فصل في غرض المنطق لان النهج فيه
المراد من المنطق ان يكون عند الانسان جمع فيه فايدتين الاولى بيان ماهية المنطق والثانية بيان مائية اعني الغرض منه ولما
استلزمت الثانية الاولى من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمال بيانها على البيانين فالمنطق آلة قانونية والغرض منه كونها

عند الانسان قوله آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن ان يضل في فكره هذا رسم للمنطق وتختلف رسوم الشي باختلاف
الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفعله او فاعله او غايته او شي آخر مثلا
يرسم الكوز بانه وعاء صيني او خزفي كذا او كذا وهو رسم بحسب ذاته وبانه آلة يشرب بها الماء وهو رسم بالقياس الى غايته وكذا في
ساير الاعتبارات والمنطق علم في نفسه وآلة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في موضع آخر بالعلم الآلي فله بحسب كل واحد
من الاعتبارين رسم لكن اخصهما تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره فرسمه هيهنا بذلك الاعتبار والنزاع
فيه هل هو علم ام لا ليس مما يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شي
مطلوب مما هو حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق
الموجودات واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة فلا محالة يكون علما ما وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى
التي تتعلق باعيان الموجودات اذ هو ايضا علم آخر خاص مباين الاول فالقول بانه آلة للعلوم فلا يكون علما من جملتها ليس بشي
لانه ليس آلة لجميعها حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون آلة لغيرها كالنحو للغة والهندسة للهيئة والكلام الذي يورد في
هذا الموضع وهو ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا الى نفسه او الى منطق آخر يحل به وذلك تخصيص
بعض العلوم بالاحتياج الى المنطق لا جميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات تنبه عليها واوليات تتذكر وتعد لنوها ونظريات
ليس من شانها ان نغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق فان احتيج في شي منه على سبيل الندرة
الى قوانين منطقية فلا يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول فلا يدور الاحتياج البتة واما قوله آلة قانونية فالآلة
هي ما يوثر الفاعل في منفعله الوصول بتوسطه والقانون موت وهي الاصل وهو كل صورة كلية يتعرف منها احكام جزئياتها المطابقة
لها والآلة القانونية عرض عام للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة وكلاهما عارضان للمنطق بالقياس الى غيره وانما
قال تعصمه مراعاتها لان المنطقي قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلال هيهنا هو فقدان ما يوصل الى
المط وذلك يكون اما بالحدس لما لا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما له سبب قوله واعني بالفكر هيهنا
اي في رسم هذا العلم وذلك لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة
اي حركة كانت تلك الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد يسمى تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول
وهو حركة من جملة الحركات المذكورة تتوجه النفس بها من المطالب مترددة في المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب
المؤدية اليها الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها
من غير ان يحصل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد

في خواص نوع الانسان والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزئيه جميعا الى علم المنطق والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازاء
الحدس على ما سياتي ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظ الفكر ههنا بالمعنى الثاني من المعاني المذكورة **قوله** ما يكون
عند اجماع الانسان يعني به الحركة الاولى المبتدا بها من المطالب الى المبادي والثانية المنتقل بها من المبادي الى المطالب
جميعا والاجماع هو الازماع وهو تصميم العزم **قوله** ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع
من المبادي الى المطالب وهذه الحركة وحدها من غير ان يسبقها الاولى قلما يتفق لانها تكون حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص على
ذلك المعلم الاول في باب اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين جميعا بالثانية منهما التي هي اشهر و
الفاضل الشارح قد تحير في تفسير معنى الفكر اولا وفي تعيينه بقوله ههنا ثانيا وفي الفرق بين ما يكون عند الانتقال المذكور و
بين ما يكون بعد الانتقال ثالثا وحمله مرة على وجود الانتقال ومرة على الانتقال ثم حمل الحركة الاولى اراد به وسماها فكرا يحتاج فيه الى
المنطق والثانية طبيعية وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادنى تامل مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة
ولم يقل عن علوم او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي
التي ينتقل عنها الى المطالب انتقالا صناعيا انما تكون فوق واحد وهي اجزاء الاقوال الشارحة ومقدمات الحجج على ما سنبين
قوله متصورة او مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو الحاضر مقارنا له ويتقاسمان جميع ما
يحضر الذهن **قوله** تصديقا علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه لاحد طرفي النقيض على
الاخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط والحكم بالطرف
الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه بل يقارن التجويز والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف
والجازم اما ان يعتبر مطابقته الخارج او لا يعتبر فان اعتبر فاما ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان
يحكم بخلافه او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويجتمع فيه ثلثة اشياء الجزم والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت
والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازاء اليقين عليهما وعلى المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات
وحده او عنه وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحده ويعم ما يعتبر فيه مطابقة الخارج الى يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه ذلك وانما
ان كان لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول ينقسم الى مسلم عام اما مطلق يسلمه الجمهور او محدود يسلمه
طائفة والى خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او مناظر والثاني يسمى وضعا فمنه مصادرات العلوم وهي عليه المسائل ومنه ما يضعه
القائس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما يقوله
القائل باللسان دون ان يعتقد كقول من يقول لا وجود للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمى اوضاعا وان كانت الاعتبارات

مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليميا باعتبار ووضعيا باعتبار آخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الى السائل واليه وقد يسمى
التسليم عن الوضع في مثل ما لا تنازع فيه من المسلمات او الوضع عن التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الجدلية وربما يطلق
الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راي يقول به قائل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وقد ذهب
اليه الفاضل الشارح في تفسيرهما وسواء ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم ما يسلمه شخص واحد وليس يتعارف عند ارباب الصناعة
فاقسام التصديقات باعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي لا غير ومبداء البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة
والسفسطة هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا يدخل مباديه تحت التصديق الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما
اتى الشيخ بحرف العناد في قوله علميا او ظنيا او وضعيا لتباين العلم والظن بالذات ومثليتهما الوضع والتسليم بالاعتبار
ولم يات بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انما قدم الظن على
الوضع والتسليم لتقدم الخطابة على الجدل في النفع قادح في قسمة الظن بالاقسام الثلثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي
الصناعات الثلثة الا ان يحمل على الظن الصرف وانما قسم الشيخ التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق
اليها انقسام طبيعي ليس بالقياس الى شيء ولذلك يقتضي تباين الاقيسة المؤلفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور
فانه لا ينقسم الى اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الى الذاتي والعرضي او الجنس والفصل وغيرهما انقساما عرضيا وبالقياس الى شيء
فان الذاتي لشيء قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية البتة وتعليل الفاضل الشارح
ذلك بان التصور لا يقبل القوة والضعف والتصديق يقبلهما فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور بالحد الحقيقي
كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشا هذا من غلطه في هذا رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان يكتسب **قوله**
الى امور غير حاضرة فيه يعني ان المطلوب لا يكون معلوما من جهة الطلب فان الحاصل لا يحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة
من المطالب الى المبادي والعود اليها فكيف يتحرك عما لا يحضر عند المتحرك وهو يتوجه الى المطالب ان لم يكن معلوما
اصلا اجيب بان المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان فمن الجهة التي لم يحضر يطلب ومن الجهة التي
يحضر يتحرك عنه اولا ويعرف انه المطلوب آخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك بالضعف والقوة والنقصان والكمال
فالمطلوب تصوره معلوم بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم الحدود مطلوب الحكم عليها **قوله**
وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يتصرف فيه وهيئة يريد بالانتقال الحركة من المبادي الى المطالب وقد ذكرنا ان
المبادي لكل مطلوب انما تكون فوق واحد ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شيء واحد الا بعد ضرورة ما علة
واحدة لذلك الشيء لان المعلول الواحد له علة واحدة والتاليف هو جعل الاشياء الكثيرة بحيث يمكن ان يطلق عليه

الواحد بوجه ما فالمبادي يتادي الى المطالب بالتاليف والتاليف المراد به في هذا الموضع لا بد من ان يكون
لبعض اجزائه عند البعض وضع ما وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزاء صورة او حالة بسببها يقال لها واحد
وهو الهيئة وهي متاخرة بالذات عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فان لا بد في هذا الانتقال من ترتيب وهيئة للمبادي
التي ينتقل منها الى المطالب وكذلك قد يكون للمبادي بالنسبة الى المطالب ايضا ترتيب وهيئة على القياس المذكور
قوله وذلك الترتيب والهيئة قد يقع على وجه صواب وقد يقع لا على وجه صواب الترتيب في القول الشارح
مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هيئته ان يحصل للاجزاء صورة وحدانية يطابق بها صورة المطلوب وصواب
الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحد الاوسط في الوضع الحمل على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون الربط بينهما في الكيف و
الكم والجهة على ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع المقدمات فيه على ما ينبغي وصواب الهيئة ان يكون من
ضرب منتج والفساد في الامرين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة وعدمها الى الصورة وحدها دون المواد لان
المواد الاول لجميع المطالب في التصورات التصورات الساذجة لا تنسب الى الصواب والخطاء ما لم تقارن حكما واستعمال المواد
التي لا تناسب المطلوب لا ينفك عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس بعض الاجزاء الى بعض واما بقياسها الى المطلوب
فاما المواد القريبة الاقيسة التي هي المقدمات قد يقع الفساد فيها انفسها دون الترتيب والهيئة اللاحقين بها وذلك لما فيها
من الترتيب والهيئة بالنسبة الى الافراد الاولي قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصواب او موهما انه
شبيه به اما باعتبار الصور وحدها فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقراء لانه انتقال من جزئيات الى كليها كما ان القياس
انتقال من كلي الى جزئياته والموهم انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزوي الواحد في التمثيل لاثبات الحكم المشترك يوهم
مشاركة ساير الجزئيات له في ذلك حتى يظن انه استقراء فاما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان المواد الاول صنف لا يوصف
بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات والمقبولات والمظنونات
ومن وجه آخر المشبهة بالاوليات والموهم انه شبيه به المشبهة بالمسلمات واما باعتبارهما معا فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل
والخطابة من وجه والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل
الشارح عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم على ذلك ان يكون الجدل
من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انه جدل قوله فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة في ذهن
الانسان الى امور مستحصلة هذا الى اجزاء الاشارة رسم للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الى غيره فالعلم جنسه والباقي من
قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الى هذا الموضع لان هذه الخاصة اعني الاشتمال على بيان الانتقالات الجيدة والردية لم يكن

منه فلما تابع فيه وقوله يتعلم فيه وفي بعض النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على الضروب الكلية التي
كالقوانين ويتناولها المسايل المنطقية والثاني يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في ساير العلوم وانما قال
علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس هو ان يعلم ضروب
الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بالقصد الثاني لان الاصابة مفتقره
الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم يتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال بدن
الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كلياته في انفسها هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية للنوع
الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور
معقولات اولى وباحوالها معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة ومناسبة وغير مناسبة
وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تتوقف بذلك قوله وعدد اصناف
ما ترتيب الانتقال فيه وهيئته جاريان على الاستقامة واصناف ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات
البرهانية والحدود والرسوم والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد صوري او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في ساير الصناعات
ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقراء والتمثيل في غيرها
والمعدوم في غير الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقراء على ما بين فيهما اشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب الاشياء
يتادي منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك التحقيق يحتاج الى ان يعرف المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف كل
تحقيق اي كل تحصيل واثبات علمي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر والترتيب اخص من التاليف لا بان يوجد
تاليف من اشياء لها وضع ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بل ربما لا يعتبر فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين
يستلزم التاليف المعين والتاليف المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه في تلك الاجزاء
مثلا التاليف من ا ب ج يمكن ان يقع على هذا الترتيب ويمكن ان يقع على ترتيب ا ج ب او غيره مما يمكن والمراد
ان كل تحقيق يتعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحتاج الى تعرف المفردات التي هي مواد الترتيب والتاليف لا ان
اختصاص الترتيب المعين بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون من قبل تلك المواد
واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد من التاليفات
المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك ليعلم
ان علة الاحتياج الى معرفة المفردات ليست هي الترتيب بل اعم منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه

بل من الوجه الذي لاجله يصح ان يقع فيها اي لا من حيث هي معقولات اولى وطبايع لاعيان موجودات بل من حيث
هي معقولات ثانية ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي معقولات ثانية يتعلق بالفلسفة الاولى
بل من حيث ينتقل منها الى غيرها **قوله** ولذلك ما يحوج المنطقي ان يراعي احوالا من احوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى
واغاة التاليف التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة وفي القضايا واجزاؤه مفردات
يذكر احوالها الصورية في ايساغوجي والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاؤه قضايا هي مفردات بالقياس
اليها ومولفات بالقياس الى ما قبلها ويذكر احوالها الصورية في باري ارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث والرابع
والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثناء مباحث الصناعات الخمس ويشتمل عليها النهج السادس **اشارة** ولان
بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشيء وجود في الاعيان ووجود في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة
والكتابة تدل على العبارة وهي على المعنى الذهني والدلالتين وضعيتين تختلفان باختلاف الاوضاع والذهني على
الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة ما لان العلاقة الحقيقية
هي التي بين المعنى والعين   وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعنى لا سيما الا الذهنية قد يكون بالالفاظ
ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في الاذهان فلهذا السبب ربما ادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الى توهم
امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الى
المعاني لاستعمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها **قوله** فلذلك يلزم المنطقي ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق
من حيث ذلك غير مقيد بلغة قوم دون قوم اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي الالفاظ بقصد ثان ونظره
في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وساير احوالها في
دلالتها كدخول السلب على الربط المقتضي للسلب وعكسه المقتضي للعدول وكذلك دخولهما على الجهة ودخول الجهة عليهما
وبالجملة ساير ما يذكر في شرايط النقيض والمغالطات اللفظية **قوله** الا فيما نقل يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها
المنطقي وبغيره حال المعنى فانه يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه وذلك كدلالة لام التعريف في لغة العرب على استغراق
الجنس وعموم الطبيعة ودلالة انما على مساواة حدي القضية ودلالة صيغة السلب الكلي على المعنى المتعارف الذي
بيانه **اشارة** ولان المجهول بازاء العلوم والجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم والملكة ومعه قد يحصل
العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين ومعه لا يمكن ان يحصل العلم واراد بالمجهول هاهنا المجهول البسيط وقسمه
قسمة مقابلة الى التصور والتصديق فان الاعدام لا تتمايز الا بالملكات ولا تنقسم الا باقسامها **قوله**

وكما ان الشيء قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعنى اسم المثلث وقد يعلم تصور معه تصديق يدل على عدم العناد بين
التصور والتصديق فان احدهما يستلزم الآخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر عنه بقوله ساذجا
وبين وجوده معه وانما قال بمعنى اسم المثلث ولم يقل بمعنى المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد يكون بحسب الذات
والاول قد يتعرى عن التصديق والثاني لا يتعرى لانه متاخر عن العلم بهليته المتصور ولهذا حسن التمثيل به في التصور الساذج
قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين ذلك تصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني والثلثين
من المقالة الاولى من كتاب الاصول لاقليدس **قوله** كذلك الشيء قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الى
ان يتعرف مثل ذي الاسمين والمنفصل وغيرهما تعريفهما يحتاج الى مقدمات هي ان نقول لما كانت الاعداد انما
تتالف من الواحد فالنسبة التي لبعضها الى بعض يكون لا محالة بحيث يعد كلاهما المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتى
الواحد وهي النسبة العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها
او نسب تخصها وهي التي يكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا شيء غيرهما وهي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية الشاملة لهما اعم
من العددية والخط المساوي لضلع المربع يخط به ولذلك يقال له انه قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه والمطلق
من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا ما مفروضا بعينه والمنطق
في القوة ما تشارك مربعاهما وكل منطق في الطول منطق في القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان
في الطول منطقان في القوة كخطين يكون نسبة احدهما الى الآخر نسبة الخمسة الى جذر الثلثة مثلا فانه يسمى مجموعهما ذي الاسمين
وفضل اطولهما على الاصغر بالمنفصل واحوالها مذكورة في المقالة العاشرة من كتاب الاصول **قوله** وقد يجهل من
جهة التصديق الى ان يعلم مثل كون القطر قويا على ضلعي القايمة التي يوترها الزاوية القايمة هي كل واحد من الحادثين
المتساويتين على جنبي خط مستقيم يتصل باخر مثله لا على الاستقامة ويسمى الخطان ضلعيها وشبه الزاوية لضلعيها بالقوس ولذلك
يسمى كل خط ثالث معترض تتصل بهما وترا بالقياس اليهما ويسمى ايضا قطرا لانه يكون قطر الدايرة التي تحيطها بالزوايا الثلث



الحادثة من الخطوط الثلثة وايضا لانه ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط به الضلعان هكذا
فهذا القطر قوي على ضلعي القايمة التي توترها القطر اي يساوي مربعهما فان قوة الخط مربعه الذي
يحيط به كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والآخر ثلثة فالقطر يكون خمسة لان مربعه وهو خمسة
وعشرون يساوي مجموع مربعيهما وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل الموصوف بالعروس وهو السابع
والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول وانما قال في التصور المجهول الى ان يتعرف وفي التصديق المجهول

الی ان یعلم لان المعرفه والعلم کما ینتسبان الی الجزوی والکلی فقد ینسبان الی الادراک المسبوق بالعدم او الی الاخیر من ادراکین لشیٔ واحد محلل بینهما عدم والی المجرد عن الاعتبار ولذلک لا یوصف الله تعالی بالعارف ویوصف بالعالم وقد ینسبان الی البسیط والمرکب ولذلک یقال عرفت الله ولا یقال علمته فلهذا الاعتبار الاخیر خص التصور لبساطته بالقیاس الی التصدیق بالتعریف وخص التصدیق لترکبه بالتعلم **قوله** فالسلوک الطبیعی منا فی العلوم ونحوها اما ان یتجه الی تصور یستحصل واما ان یتجه الی تصدیق یستحصل وقد جرت العادة بان یسمی الشی الموصل الی التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حدود ومنه رسم ونحوه یعنی بقوله ونحوها ما عدا التصور التام والبعض من التصورات الاصح والطنون واعلم ان الحد یتالف من الذاتیات والرسم من العرضیات والحد فی اللغة المنع ویقال للحاجز بین شیئین حد وحد الشی طرفه وانما یسمی المعرف حدا لانه یمنع ان یدخل فیه خارج او یخرج عنه داخل والرسم هو الاثر والذاتیات هی امور داخلة وتدل علی شی هی ماهیته والعرضیات خارجة وتدل علی شی هی اثاره وعوارضه فسمی التعریف بتلک حدا وبهذه رسما **قوله** ونحوه یرید به ما دون الرسم من الامثلة وغیرها **قوله** والذی یسمی الشی الموصل الی التصدیق المطلوب حجة فمنه قیاس ومنه استقراء القیاس تقدیر الشی علی مثال شی آخر یقال قاس النعل بالنعل والقائس الجزوی بالکلی فی الحکم الثابت للکلی والاستقراء قصد القری قریة فقریة یقال استقریت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الی ارض والمستقری یتتبع الجزئیات جزئیا فجزئیا لیتحصل الکلی **قوله** ونحو یرید به التمثیل ویسمیه الفقهاء قیاسا لانه الحاق جزئی بجزئی آخر فی الحکم **قوله** ومنهما یصار من الحاصل الی المطلوب فلا سبیل الی درک مطلوب مجهول الا من قبل حاصل معلوم یرید بالحاصل المعلوم الا بالتفطن للجهة التی لاجلها صار مودیا الی المطلوب یرید بالتفطن للجهة ملاحظة الترتیب والهیئة المذکورتین لان حصول المبادی وحدها لو کان کافیا لکان العالم بالقضایا الواجب قبولها عالما بجمیع العلوم وایضا فربما علم الانسان ان البکر لا تحبل وان هندا مثلا بکر عندها عظمة البطن فظنها حبلی وذلک لعدم الترتیب والهیئة فی علمیه وعلیه یقاس التصور **اشارة** فالمنطقی ناظر فی الامور المتقدمة المناسبة لمطلوب مطلوب لا یرید بذلک المطالب الجزئیة التی مع المواد کحدوث العالم بل المطالب الکلیة التصوریة او التصدیقیة المجردة عن المواد حقیقیة کانت او غیر حقیقیة والامور المتقدمة هی مبادیها المناسبة لها علی الوجه الکلی القانونی ایضا **قوله** وفی کیفیة تادیها بالمطالب الی المطلوب المجهول فصاری المنطقی اذن ان یعرف مبادی القول الشارح وکیفیة تالیفه حدا کان او غیره وان یعرف مبادی الحجة وکیفیة تالیفها قیاسا کان او غیره ای حال مناسبها والتفطن المذکور وبالجملة فقد صرح فی هذا الفصل اذ ذکر ان المنطق فی الامور المتقدمة المناسبة وان فصاری امره ان یعرف مبادی القول الشارح والحجة بالاحتیاج الی المنطق فی الحرکة الاولی من حرکتی الفکر وهما سلو مما من باقی کلامه

فالاحتیاج الیه فی الحرکة الثانیة وذلک یوکد ما قلناه اولا **قوله** واول ما یفتتح منه فانما یفتتح من المعانی المفردة التی ما یتالف منها الحد والقیاس وما یجری مجراهما فلیفتتح الان یرید به ما تبین فی کتاب ایساغوجی **قوله** ولیبتدأ بتعریف کیفیة دلالة اللفظ علی المعنی فبدأ بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لاخلال المقصود الیه فی آخر الاول **قوله** الی دلالة اللفظ علی المعنی اللفظ یدل علی المعنی علی سبیل المطابقة بان یکون ذلک اللفظ موضوعا لذلک المعنی وبازائه مثل دلالة المثلث علی الشکل المحیط به ثلثة اضلع واما علی سبیل التضمن بان یکون المعنی جزءا من المعنی الذی یطابقه مثل دلالة المثلث علی الشکل فانه یدل علی الشکل علی انه اسم الشکل بل علی انه اسم لمعنی جزؤه الشکل واما علی سبیل الاستتباع والالتزام بان یکون اللفظ دالا بالمطابقة علی معنی ویکون ذلک المعنی یلزمه معنی غیره کالرفیق الخارجی لا کالجزء منه بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف علی الحائط والانسان علی قابل صنعة الکتابة ودلالة المطابقة وضعیة صرفة ودلالتا التضمن والالتزام باشتراک اللفظ الوضع والعقل ویشترط فیهما ان لا یکون الاسم دالا بالاشتراک علی المعنی وعلی جزئه کالممکن علی العام والخاص او علیه وعلی لازمه کالشمس علی الجرم والنور بل یکون بانتقال عقلی من احدهما الی الآخر **قوله** فی الالتزام مثل دلالة لفظ السقف علی الحائط و الانسان علی قابل صنعة الکتابة ذکر له مثالین احدهما لازم لا یحمل علی ملزومه والثانی لازم یحمل وانما قال قابل صنعة الکتابة ولم یقل بالکاتب لان الاول یلزم الانسان والثانی لا یلزمه وذهب الفاضل الشارح الی ان الالتزام مهجور فی العلوم واستدل علیه بان الدلالة علی جمیع اللوازم محالة اذ هی غیر متناهیة وعلی البعض منها باطلة لان البعض عند شخص ربما لا یکون لازما عند آخر فلا یصلح لان یعول علیه **قوله** وهذا بعینه یقدح فی المطابقة ایضا لان الوضع بالقیاس الی الاشخاص یختلف وفیه ان الالتزام فی جواب ما هو وما یجری مجراه من الحدود والتامة لا یجوز ان یستعمل علی ما یجی بیانه واما فی سایر المواضع فقد یعتبر ولولا اعتباره لم یستعمل الحدود والرسوم الناقصة الخالیة عن الاجناس اذ هی لا تدل علی ماهیات المحدودات الا بالالتزام کما تبین **اشارة** الی المحمول اذا قلنا ان الشکل محمول علی المثلث فلیس معناه ان حقیقة المثلث هی حقیقة الشکل ولکن معناه ان الشی الذی یقال له مثلث فهو بعینه یقال له انه شکل سواء کان فی معنی ثالث او کان فی نفسه احدهما هذا البحث یورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشیخ اورده هنا لیعرف ان اطلاق الاسم علی المعنی لیس بحمل والحمل الذی یبحث عنه فی هذا الفصل هو حمل هو هو المسمی بحمل المواطاة ومعناه کما قال ان الشی الذی یقال له مثلث هو بعینه یقال له انه شکل سواء کان ذلک الشی فی نفسه معنی ثالثا مغایرا للمثلث والشکل او کان فی نفسه هو المثلث بعینه او الشکل بعینه فهذا الحمل یستدعی اتحاد المحمول والموضوع من وجه وتغایرهما من وجه وما له الاتحاد

غير ماية التغاير فماية الاتحاد شيء واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشيء وماية التغاير قد يمكن ان يكون شيئين متغايرين
يضاف كل واحد منهما الى ماية الاتحاد كالضحك والنطق المضافين الى الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك
والناطق وح ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ماية الاتحاد شيئا ثالثا مغايرا لهما وذلك معنى قوله كان في نفسه معنى ثالثا
وقد يمكن ان يكون شيئا واحدا يضاف الى ماية الاتحاد كالتثليث المضاف الى الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث
وح ان جعل ذلك المجموع موضوعا كان المحمول ماية الاتحاد وح كما يقال مثلا الشكل وان جعل محمولا كان الموضوع ماية
الاتحاد وح كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معنى قوله او كان في نفسه احدهما ونوع آخر من الحمل يسمى حمل الاشتقاق
وهو حمل هو ذو هو كالبياض على الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل وحده على الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال
الجسم ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما قال الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة**
الى اللفظ المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء
منه دلالة اصلا حين هو جزؤه مثل تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا على ذاته لا على صفته من كونه عبد الله
فلست تريد بقولك عبد شيئا اصلا فكيف اذا سميته بعيسى بل في موضع آخر قد يقول عبد الله وتعني بعبد شيئا وح يكون
عبد الله نعتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد والمركب هو ما لا يخالف المفرد ويسمى قولا فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه
لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي يسميه المنطقيون كلمة وهو الذي يدل على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين
من الازمنة الثلثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان
الجزء من مثال هذين يراد به الدلالة الا ان احد الجزئين اداة لا اسم مفهومها الا بغيره مثل لا وفي فان القايل زيد في
او زيد لا لا يكون قد دل على كمال ما يدل عليه في مثله حالم يقل في الدار ولا انسان لان في ولا اداتان ليستا
كالاسماء والافعال قيل في التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزئه دلالة اصلا واعترض عليه بعض المتاخرين
بعبد الله وامثاله اذا جعل علما لشخص فانه مفرد مع ان لاجزائه دلالة ما ثم استدركه بجعل المفرد ما لا يدل جزؤه على
جزء معناه وادى ذلك الى ان ثبت القسمة بعض من جاء بعده بجعل اللفظ اما ان لا يدل جزؤه على شيء اصلا وهو
المفرد او يدل على شيء غير جزء معناه وهو المركب او على جزء معناه وهو المؤلف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة
الاعتبار لما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ
الجارية على قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معنى ما ويفهم عنه ذلك المعنى يقال له انه دال على ذلك المعنى وما
لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخرى او بارادة اخرى يصلح

لان يدل به على شيء فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه
لا يخلو من ان يراد بجزئه دلالة على شيء آخر او لا يراد وعلى التقدير الاول لا يكون دلالة ذلك الجزء ومتعلقة بكونه
جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء وبذلك الجزء الاعتبار لفظا برأسه دالا على معنى آخر بارادة اخرى و
ليس كلامنا فيه فان لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزؤه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه
فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزئه دلالة على جزء معناه لا يدل جزؤه على شيء اصلا فاذن الرسمان
اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص فلو تامل متامل وانصف من نفسه لا
يحد بين لفظ عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظ ان من انسان تفاوتا في المعنى فان كليهما يصلحان لان يدل
بهما في حال آخر على شيء واما كون الاول مفصولا من بعد والثاني غير مفصول فامر يرجع الى حال الالفاظ ولا يتغير بهما
احوال التقسيم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعنى شيء واحد
وكذلك ما يقابله سواء سمي مركبا او مولفا والآن نرجع الى تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو
الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها على ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة
المتلفظ وقال حين هو جزؤه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء ولا يدل على شيء آخر فان دل بارادة اخرى على شيء
آخر لا يكون من حيث هو جزؤه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المركب والمؤلف
على الاصطلاح الجديد لا فايدة له في هذا العلم **قوله** فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة
اسم او فعل الاقوال تنحل الى ثلثة اشياء اسماء وافعال وحروف تشترك في اربعة اشياء وهي كونها الفاظا مفردة
دالة على معان بالوضع والتواطؤ فالمعنى الجامع لهذه الاربعة جنسها ويفترق ولا ينفصلين بها ولا لتهما في نفسها
او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات ما يقوم بنفسه هو الجوهر وقايما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقول لا بغيره
هو الذات ومعقول لا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف
وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان اخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلثة والتجرد عن ذلك والاخير
هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المؤلفة
مع الضماير كقولك امشي ايضا فعلا وفصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام يعرف بالملكات
من غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ على ايراد حد الفعل اذ هو تدنا ولا حد بهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل
على معنى موجود لشيء غير معين في زمان معين من الثلثة والفعل لا يعكس بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال في

في الدلالة المشترك بينه وبين الاسم عن شيئين احدهما كون معناه موجودا لغيره ومرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل
وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الى غير لا بعينه
لا الى غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كثيرا وهو المراد من قوله موجود لشي غير معين وقد يشاركه الاسما المتصلة
بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا وثانيهما حصوله في زمان معين فان من الاسماء ما يدل على نفس الزمان
كالوقت ومنها ما يدل على جزئه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل على معنى انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسماء المتصلة
بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعنى فيه اما ما يعين زمانه بحسب حصول المعنى فيه فهو الفعل لا غير وهو المراد
من قوله زمان معين من الثلثه والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه
عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل ان يقال الفعل لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى مستقل بنفسه ومتعلق بشي لا بعينه
في زمان من الازمنة الثلثة بعينه ذلك التعلق والافعال التي ما نقص في الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه
كقولنا كان زيد قايما وهي التي يسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي
يسميه المنطقيون كلمة توجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد يحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد
خال عن الضمير وان كان مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل باعتوارها على وقوعها في الحال و
يسمى قايمة ثم تنصرف الى الماضي والمستقبل باداوات لذلك يقترن بها فظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع
على معنى مستقل بنفسه لا يقتضي وقوعه في زمان معين بحسبه والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتاليف الذي
من هذه الثلثة ممكن على ستة اوجه اثنان منها تامان بحسب النحو وهما ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى
الاخر كقولنا زيد قايم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم
او فعل يوهم ان التام منها ثلثة لكن التاليف من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام الى القسمين
المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على ان المولف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وح
يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع موقع المفرد وهذا يقع **قوله** في القول
الناقص الا ان احد الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل على معنى في غيره احتاجت في الدلالة
الى غير يقوم مدلولها به وهو المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل عليه على كمال لا تدل عليه في مثلها كقولنا لا انسان
والعاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا تكون تدل على كمال عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص لانها
في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى القرينة **اشارة** الى اللفظ الجزوي واللفظ الكلي

اللفظ قد يكون جزئيا وقد يكون كليا والجزوي هو الذي نفس تصور معناه يمنع وقوع الشركة فيه مثل المتصور
من زيد اذا كان بجزئي كذلك فيجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع وقوع الشركة
فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه وبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة
والامكان مثل الشكل الكري لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس اخرى مثال الجزئي زيد وهذه
الكرة المحيطة بفلك وهذه الشمس مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقة والشمس الجزئي الذي يسمه من الجمهور و
الاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي بمعنيين وقوم
قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد
اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودهما في كثيرين او لا يمكن لسبب غير المفهوم وامثلتها الانسان والكوكب والشمس
عند من يجوز نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية وما في الكتاب ظاهر
اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة وعرضية
مفارقة ولنبدأ بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات مقومة لموضوعاتها ولست اعني بالمقوم المحمول
الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا وكون السواد عرضا
بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث او
الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصور جسما ويفتقر في
تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان كان هذا وقاعدة عام بل قد يكون بعض اللوازم غير المقومة
بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزوي الحقيقي من حيث هو
جزوي حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته وربما يخالف الوضع الطبع كقولنا الجسم
حيوان وجماد واراد الشيخ بالمحمولات هنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى اخر كما
يجي ذكره فتخصيص هذا باسم المقوم وهو ما يتالف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات والبسيط المطلق
لا ذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات وهو ذاتي بالقياس الى جزئيات الذات المتكثرة بالعدد فقط و
كل ما سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون الذاتي وهو القسم الاول وحده وينكرون الثاني
لكون الذاتي عندهم منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا نزاع في تعريف الذاتي من غير ما
والقدماء قد ذكروا له ثلث خاصيات احديها انه لا يمكن ان يتصور الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا دائما

ان الشيء لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته فان السواد ملون لذاته لا لشيء آخر يجعله لونا
فان ما جعله سوادا جعله اولا لونا وثانيها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي له وجودا وتوهما وهذه الخاصية
انما يوجد للذاتي عند اخطاره بالبال مع الشيء الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك الذاتي في
الخاصيتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية
عنه في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشيء الذي هو ذاتي له قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته
والعرضي اللازم يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته علل الماهية غير علل الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى
الفرق بينهما فقال والسبب اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده بل المحمول الذي يفتقر اليه
الموضوع في ماهيته ثم قال ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم الاول من الذاتي وهو
الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على ما هو ذاتي له
بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزءا من حد ما هيته فيشبه الجزء لذلك قد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لقصور العبارة
ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الموجود بالخاصية الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة
لعلل الموجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصور جسما و
يفتقر الى تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الفاضل الشارح الامتناع عن السلب يلزمه القطع
بالايجاب الا ان الامتناع عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في ان يظهر الخاصية
المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند
ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى
العبارة عنه بالامتناع عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب والقطع بالايجاب متلازمان
وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد قوله
من حيث يتصور جسما فايدة هذا القيد ان امتياز الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تغاير عن
علل الوجود الا هناك قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات
فان بعض العرضيات يشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم الوجود التي لا يلزم الماهية
ومثاله ان يفرق بين المثلث والدايرة بان المثلث مضلع بخلاف الدايرة فان المضلع وان كان يعم المثلث
وغيره لكنه يفيد الفرق في الموضع المطلوب اشارة الى الذاتي المتقوم اعلم ان لكل شيء له ماهية فانه

انما يتحقق موجودا في الاعيان او متصورا في الاذهان بان يكون اجزاؤها حاضرة معها والماهية تسمى عند
ما هو وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو والمراد ههنا كل شيء له ماهية مركبة دون البسائط ويدل عليه
ذكر الاجزاء وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول من الذاتيات الذي يعرفه الجمهور
قوله واذا كانت له حقيقة غير كونه موجودا احد الوجودين غير مقوم به يعني بالوجودين الخارجي
والذهني والشيء قد يكون حقيقته هو الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو ما عداه
لكنه اذا وجد موجودا كان الوجود مقوما له من حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف الى
حقيقته لازم او غير لازم الوجود اللازم هو لما يدوم وجوده وغير اللازم لما لا يدوم قوله
واسباب وجوده في الاذهان مقوماتها بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يحصل معناها في النفس
خاليا عما هو جزؤه المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها
في الاعيان وجود اليس اما الانسان فعسى ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته
وذلك ان يحد مثالا لا نوصا من معان آخذ اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع واسباب الماهية الجنس
والفصل من حيث الوجود في العقل والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع مقومات
الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم يخطر بالبال مفصلة المركبات التي لا يوجد اجزاؤها متمايزة
فللانسان اذا تصورها ان يميز من اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا عن غيره و
ذلك لقوة المميزة والتفاته بالقصد الاول الى المتصور الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء المفصلة
المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تبعيته في المتصور الاول وقد يكون الاول حاضرا والعقل ملتفتا اليه بالقصد
الاول من دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون الثاني حاصلا معه بحيث يكون
له ان يحضرها متى شاء ويلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت متى شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع
الماهية في التصور اشارة الى حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكر في اول الفصل بقوله ان لكل شيء
ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها وقوله وان لم يخطر بالبال مفصلة اشارة الى التصور التفصيلي
الذي ذكرناه قوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة
الى المثال المذكور من المعلومات الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معنى كلامه من غير تناقض كما ادعاه بعض الناظرين
فيه قوله فالذاتيات للشيء بحسب عرف هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات اشارة الى الذاتي

المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان يطلق على ما هو اعم من الذاتي
ههنا **قوله** ولان الطبيعة الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد يريد بيان القسم الثاني من الذاتي المذكور
الذي لا يعرفه الجمهور ولتقدم لتوضيحه مقدمة فنقول المعاني التي لا تمنع مفهوماتها وقوع الشركة فيها قد توجد
من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير موجودة بل من حيث يصلح
لان يكون معروضات لهذه المعاني ويصير بحسبها واحدة او كثيرة او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك
وح يكون العارض والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمى من حيث هي كذلك طبايع اي طبايع اعيان الموجو
وحقايقها وهي التي تسمى بالكلي الطبيعي وتسمى عارضها الذي يجعلها واقعة على كثيرين بالكلي المنطقي والمركب منهما بالكلي
العقلي فقوله ولان الطبيعة الاصلية اشارة الى تلك المعاني وحدها وهي قد يكون محصلة متكثرة بالعدد فقط اي لا
يكون اختلاف بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني النوعية فقوله التي لا يختلف فيها
الا بالعدد يريد تخصيصها بالقسم الثاني **قوله** فانها مقومة لتشخص شخصها اي الطبيعة النوعية ايضا مقومة
الاشخاص المختلفة بالعدد وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص **قوله** ويحصل عليها التشخص
بخواص له اشارة الى ما ذكرناه من كونها متكثرة بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلف
من حيث الانسانية التي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة الحسية او لوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير
ذلك وكلها خارجة عن الانسانية المجردة **قوله** فهي ايضا ذاتية وذلك لوجود الخاصية الثلث المذكورة فيها وهو
المقصود **اشارة** الى العرضي اللازم وغير المقوم واما اللازم غير المقوم وخص باسم اللازم وان كان
المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها لازم الشي بحسب اللغة هو ما لا ينفك الشي عنه وهو
اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدايم فان المصاحب منه ما يصاحب دايما
ومنه ما يصاحب وقتا ما دون وقت والمصاحبة اما ان يكون بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الى اللزوم في العرف
والثاني ينسب الى الاتفاق فان الاتفاق لا يخرج عن كونه سببا ما الا ان الجاهل بسببه ينسبه الى الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول
الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا
محمول لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال لسبب معلوم الا انه ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح
والشيخ عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزءا منها وهذا التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات
لا دايما او بالاتفاق لكن مراد الشيخ تمييزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الى الذاتيات لا الى ساير العرضيات

كما مر في الفرق بين الذاتيات ولوازم الوجود **قوله** مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين وهذا
وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسة لحوقا واجبا المحمولات الخارجية اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الى شي
خارج عنه بل بقياس بعض اجزائه الى بعض كالمستقيم للخط او بقياس الموضوع الى ما فيه كالضاحك والابيض للانسان
فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان تلحقه بالقياس الى شي خارج عنه كنصف الاثنين الذي
يحمل على الواحد بقياسه الى الاثنين فانه مهما قيس الى الثلثة صار ثلثه ومساوي الزوايا القائمتين محمول على
المثلث قد لحقه بقياسه اياه الى قائمتين فهو من الصنف الثاني وجميع ذلك اما تلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا و
الاول هو اللازم والثاني ما عداه سواء لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دايم وهو المراد من قوله وهذا وامثاله من
لواحق تلحق المثلث عند المقايسة لحوقا واجبا **قوله** ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه الثلثة **اشارة**
اشارة الى كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما يقوم **قوله** ولو كانت
امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات غير متناهية وذلك لان مقايسته الى
كل واحد مما عداه لا يتحصل في حد فكما ان زوايا المثلث مساوية لقائمتين فهي مساوية لنصف اربع قوايم ولثلث
قوايم وهلم جرا وقول الفاضل الشارح سهو بانه جعل المحمولات التي ليست بالقياس الى امور خارجة عن الموضوع
موجودة في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن دون الخارج ثم استنكر كون النصف الثاني غير متناهية
لتوقف الذهن عند حد ما والحق ان كون الشي محمولا على شي آخر اعني سواء كان بالقياس الى امر خارج او لم
يكن بالقياس الى شي فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع ابيض فليس في خارج العقل
امرا زايدا على البياض وعلى موضوعه ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض المحمولات غير
متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس يخرج منها الى الفعل ابدا الا ما يتناهى عدده كما هو الحال في ساير الاشيا
التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود
بالفعل لا يمكن ان يتقوم باجزاء لم يوجد الا بالقوة فان اجزاء الشي يجب ان يكون حاضرة معه لا ما تحيله الشارح من
ان الموجود خارج الذهن لا يتقوم بالاجزاء الذهنية **قوله** وامثال هذه ان كان لزومها بغير وسط
كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة مطلوب الشيخ ان يثبت
وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم
ما يمتنع رفعه وقالوا الكل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في

الخاصية الثلث المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لا لبيان مطلوبه قسمة حاذى بها اقسام العلوم الاولية والمكتسبة
البرهانية وذلك ان يقال المحمول اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شيء آخر بل لان ذات الموضوع
او المحمول او المجموع يقتضي ذلك اللزوم او يكون بتوسط او مغاير لهما يقتضيه والقسم الاول يقتضي ان يكون نفس المتصور
من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم فيها الا على تصورهما فقط فيكون في الاوليات والقسم الثاني يقتضي
ان يكون المولف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي تشتمل العلوم البرهانية على امثالها وذلك لان محمولات المطالب
العلمية لا تكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما ذكر في صناعة البرهان وقوله كانت معلومة من غير
اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك
مناقض لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط
بينا للموضوع لا يحتاج الى البرهان الطويل الذي اقامه الشارح على ذلك ولاجل تلك السلوك التي اوردها عليه
واحال بعضها الى ساير كتبه وذلك لان اللزوم لما كان مفسرا بعدم الحكم الانفكاك كان كل ما يلازم شيئا بغير توسط شيء
آخر فالشيء لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج ولا معنى للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك عن تعقل لازمه
وذلك هو المراد من كونه بينا له واما اللازم بتوسط شيء آخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع غيبته فلا
يكون عند الانفكاك بينا وما قيل على ذلك من انه يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الى لازمه ثم الى لازمه
بالغا ما بلغ حتى يحصل اللوازم باسرها بل جميع العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم المترتبة
التي تتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الى غيرها فقد يمكن ان يسم الاندفاع فيها ما لم يطرأ على الذهن ما يوجب
اعراضه عن تلك المتلازمات المتعاقبة الى غيرها ولكنها تعلق في الوجود فصلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم التي توجد
غير محصورة وهي التي تشتمل على امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون بحسب قياس الموضوع الى غيره وهي انما يحصل
عند تصور الامور التي اليها يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في حصولها ليس بواجب الحصول
على الترتيب المودي الى وجود تلك اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ويرجع الى ما كنا فيه **قوله**
وان كان لها وسط تبين به اشارة الى القسم الثاني وهو ان يكون اللازم بوسط كما يقع في العلوم المكتسبة **قوله**
علمت واجبة به اشارة الى ان اللازم لا يكون بينا مطلقا بل انما يكون بينا عند حضور الوسط فقط **قوله**
واعني بالوسط ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الى ان الوسط هو الذي يفيد لمية اللزوم اي به
يقوم البرهان على اثبات ذلك المحمول للموضوع ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط الى اثبات

لازم بين ينتهي تحليل اللوازم غير البينة اليه وقد بان في علم البرهان ان الوسط في البراهين على المطالب اما ان يكون
مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان
مقوم المقوم مقوم والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان يكون عارضا له البتة وان كان
الوسط عارضا للموضوع جاز ان يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فيدان ما حدان تشتملان
على اصناف البراهين ويسمى الاول ماخذا اولا والثاني ماخذا ثانيا **قوله** وهذا الوسط ان كان مقوما للشيء لم يكن
اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما له ايضا اشارة الى الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوما
للمقوم لانا فرضناه خارجا وجوز الجزء يكون داخلا ثم اراد ان يتوصل من هذا الماخذ الى مطلوبه فاورد قسمة اخرى وهي ان اللازم
الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط آخر او يكون بغير وسط ثم ابطل القسم الاول بان **قال** فان احتاج الى وسط
تسلسل الى غير النهاية فلم يكن وسط اي يحتاج كل وسط في لزومه الى وسط آخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مود الى ثبوت
اللزوم الاول المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل على الخلف من وجه آخر وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزء من
امور غير متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض فرضا بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسط لفظه لم
يكن هيهنا فعل تام **قوله** وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط اي لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو
مطلوبه ثم انتقل الى الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اي كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما
لزومه للموضوع على لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة هيهنا ايضا الا انه لم يفصلها اختصارا بل قال مبطلا للقسم الاول
واحتاج الى توسط لازم آخر ومقوم غير منته في ذلك الى لازم بلا وسط ايضا تسلسل الى غير النهاية فانه لما كان
الوسط الاول لازما جاز كون هذا الوسط الثاني مقوما او لازما ولذلك قال لازم آخر او مقوم وبابطال هذا
القسم الاول يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فينتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك **قوله** فلا بد في
كل حال من لازم بلا وسط ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه يمتنع الرفع في الوهم ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة
القوم المذكور بقوله فلا يلتفت الى قول من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام **قوله**
ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاجزاء او معادلا له مثال آخر اللازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم
بين للكم ولانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الى بعض بشرط ان يكون من جنس واحد والفاضل الشارح انما بسط هذا البيان
لا للتطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم وماخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعى
التوقيت وعدم الاحتياج الى ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيئا من لوازمها فاقتضته هو لازمها

بغير وسط وان لم تعرض من حيث هي هي لا تستلزم شيئا وقد عرضت مسئلة هذا اخلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليس مستوفاة
من اقسامها ايضا ان يقال انها تعرض لوازمها ولكن لا من حيث هي بل بعضها بتوسط بعض على سبيل الدور او التسلسل او لا على
سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الى العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم
ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع انما لم يقل فجميع المحمولات تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم
هو ما يجوز ان يفارق والى ما لا يفارق وهو ما يدوم مصاحبته اتفاقا ككون زيد قصير الطول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة
او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وجالسا وقائما يمكن ان تتركب الاعتباران بالسريعة السهلة كالقيام
والسريعة العسرة كالمغمى عليه والبطيئة السهلة كالشارب والعسرة كالطول اشارة ولما كان المقوم يسمى ذاتيا فما ليس بمقوم
لازما كان او مفارقا فقد يسمى عرضيا ومنه ما يسمى عرضا ويتذكر قوله ومنه ما يسمى عرضا يريد العرض العام اشارة
الى الذاتي بمعنى آخر وربما قالوا في المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا غير هذا المعنى وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع
من جوهر الموضوع وماهيته يعني به هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية
وهي على ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشي حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما يختص بالمركب كما
وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر آخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص منه والاول
وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الذاتي اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل والعرض الذاتي الاولي انما
يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض
الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يوجد الموضوع في حده الا ان الاصطلاح بعض ان يطلق العرض الذاتي في
كتاب البرهان على معنى اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعنى قد يحمل في
كل علم على موضوعه وقد يحمل على انواع موضوعه وقد يحمل على اعراض اخر له وقد يحمل على انواع الاعراض الاخر كالناقص في
علم الحساب على العدد وعلى الثلثة وعلى الفرد وعلى زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول لا في الاول
بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية
كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وح يكون رسمها ما يوجد في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض
جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فان ما يوجد فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا
يسمى عرضا ذاتيا وحينئذ يطلق العرض الذاتي على جميع ما ذكرنا بحسب الاول بعد الاولى لان ما عدا انما يلحق الموضوع
لا لامر غير اعم منه وهذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ما يوجد موضوع

العلم في حده قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد من الزوجية والفردية
والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من العطوسة
اللاتي المناسبة المقدارية بالمعنى غير العددية كما مر والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي جنس لهما فالمناسبة
اذا اخذ على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها واذا اخذ على انها مطلقة كانت عرضا
ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما
كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال يلحق المقادير او جنسها قوله وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم ربما
جمع الوجهين جميعا انما قال برسم ولم يقل بحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك
في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان
يقال ما يوجد في حد الموضوع او يوجد الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية المذكورة اولا
وان اريد ان يجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوجد في حد الموضوع او يوجد الموضوع او ما يقومه مما لا يخرج
عن العلم المباحث عنه او معروضا مما مر في حده واعلم ان احد المقومات في الحد احد طبيعي واحد الموضوع فيه
اضطراري قال الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها
الشيخ في الشفاء وتبعه مقلدوه المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية
العرض ووجوده فكيف يوجد في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لوجودها
وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء على
هو ما يحمل على الشي لما هو هو او هو الذي يقتضيه الشي بما هو هو قال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول
العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول واقول ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى
ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفها بحسب اسمائها انما يشتمل بالضرورة على اعتبار
موضوعاتها واما حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهية على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها
من حيث الوجود والحد التام يلتئم من مقومات الماهية دون مقومات الوجود فما كان من تلك الماهيات بسايط
لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة
على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصورها تصور ذواتها التعالي
موضوعاتها اما ما يقتضي التعالي فانما تكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها ويمكن ان تحد باعتبار

الموضوعات وذلك لان التعلق بالشيء في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل
كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وحاصله ان الاعراض التي مثل بها الشيخ في هذا الفصل
من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق
في كون الكمية مضافا الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت
هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية
انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شيء من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك
في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها اي خالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية لم
يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مع ان من بعده لها تعريفات اخر اما على مباحثه المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة
حانت او كنه سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة
بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا بأس
من ان نجوز ان يكون الحد المأخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه الشيخ
فكثيرا ما يطلقوا اسم الحد على ساير التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل
الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط فقوله الشارح اهمل
ويخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وساير الاعراض الذاتية المستعملة في البراهين
والشارح معترف بذلك فان ليس بجامع الذاتيات بالوجهين جميعا **قوله** والذي يخالف هذه الذاتيات فما
يلحق الشيء لاجل او خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اعم منه او اخص منه كلحوق الحركة للموجود
فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان لم يذكر قسما من الاقسام
المذكورة وهو ما يلحق الشيء لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك
الذي يلحق الانسان للتعجب ومساوي الزوايا لقائمتين الذي يلحق المثلث لوسايط بينهما ولعل الشيخ لم يذكره لدخوله
فيما هو وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي ذكره الشارح **اشارة** الى المقول في جواب ما هو يكاد
المنطقيون الظاهريون عند التحصيل عليهم لا يميزون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو مثلا لما سمعوا
ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل كما حكى عليهم او حن
امثالهم في كتب الحد فاذا حصل عليهم اي نبهوا على تحقيق ما يؤدي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان

يذكروا انهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء الماهية لزمهم ان لا يكونوا بين الذاتي
والمقول في جواب ما هو عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون لا يميزون ولم
يقل انهم يقولون كذا لما تنبه بعضهم للفصول ورآها وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح
لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو المراد **بقوله** فان تنبه بعضهم ان ثم كان الذي
يؤول اليه قوله هو ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته اعم **قوله** ثم يبلبلون
اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم وليست اجناسا مثل اشياء يسمونها فصول الاجناس وهو فيما يقال بلبلت الالسن
اي خلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا على ما يناقض داعيهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان
فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا
ثم لما فرغ الشيخ عن حكاية مذهبهم وبعض ما يشعر بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية
وانها انما تتحقق بمجموع المقومات يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما تتحقق بان يكون اجزاؤها حاضرة معها فاثبت
صحت ان يكون الجواب بالماهية ثم نبه على منشأ غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل في جواب ما هو
والمقول في طريق ما هو فان نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان المقوم لم يفرقوا بين نفس الجواب
التي هي الماهية وبين الداخل فيه او الواقع في طريقه الذي هو جزء الماهية يعني الذات **قال** الفاضل الشارح والفرق
بين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريقه هو ان الجزء اذا صار مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا صار
مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه **اقول** ويمكن ان يحمل الاشتباه الاول الواقع بين جواب ما هو وبين الذاتي
اي ذاتي كان على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية
فقط على ما يقتضي عن فهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم على عدم الفرق بين نفس الجواب
والمقول في الطريق فيكون المقول في طريق ما هو هو الذاتي الاعم ويكون الداخل في الجواب اعم من المقول في
الطريق ومما يؤيده ان الشيخ عرف الجنس المشهور المتناول للجنس والفصل في الحد على ما يستعمله الظاهريون بكونه مقولا
في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا التي قد يعرف
بالذاتية الاعم اولا ثم بعده بالمساوي حتى يحصل ماهيته فاذن الاعم قد وقع في الطريق واما المساوي فقد وقع
عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل الماهية **قوله** واعلم ان سؤال السائل بما هو بحسب ما يوجبه كل لغة هو
انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه وغيره وما يخصه حتى يحصل ذاته المطلوب في هذا السؤال بعينها

والاول الاعم لا ما هو به الشيء ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ما ولكن عليهم
ان يدلوا على المفهوم المستحدث ما نسبوه الى قدمائهم والذين على ما اصطلحوا عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب
سيعلم ان لهم عن العدول عن الظاهر في العرف غنيا ببيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ بالعرض كما مر
واذا اعلمت هذا فيجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب عرف اللغة ما لم يطرأ عليه نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن
مفهوم ما هو لا من حيث هو مفيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين انه انما يورد سؤالا عن حقيقة الذات
او عن مفهوم الاسم بالمطابقة كما بين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي جعله القوم بازائه ليس هو اجمالا
حقيقة الذات انما تحصل باجتماع ما يعمه يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والاول الاعم الذي يذهبون اليه ليس هو ما به
الشيء هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا الى
اصطلاح طارئ عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل
من العرف اللغوي الى الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة هي التزام مصطلحات
القدماء مع ما يلزمها ويلومهم عليها على ما سجلوا كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انهم مستغنون عن هذا التعسف على ما سنبينه
اشارة الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف الدال على ما هو من غير تعيين مفهوم العرف بل مع
بالعرف اللغوي المذكور ووجه الحصر ان يقال المسؤول عنه بما هو اما ان يكون شيئا واحدا او اشياء كثيرة والاول اما
ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني اما ان يكون تلك الاشياء مختلفة الحقائق او يكون متفقة الحقائق وهذه اربعة اصناف
والجواب عنها بثلثة اصناف لان الجواب عن صنفين منها واحد وذلك لان المسؤول عنه ان كان شيئا واحدا كليا كان
يجاب بالحد وحده ولا يجاب به لكن اذا شاركه غيره في السؤال فهو جواب في حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء
كثيرة مختلفة الحقائق يجاب بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب به لكن اذا احص السؤال بواحد منها فهو جواب
في حال الشركة المطلقة وان كان شيئا واحدا جزئيا او اشياء كثيرة متفقة الحقائق كان الجواب في الحالتين بنوع ماهية
ذلك الشيء او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا وقد ظهر من ذلك اصناف الجواب الذي هو الدال
على ما هو بلفظه لا يزيد ولا ينقص والفاضل الشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل بالخصوصية المحضة ما هو بحسب واحد
وعمل بدل اذا قيل انه ما هو وسهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكره في الكتاب **قوله** احدها بالخصوصية
المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به
عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عما طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين

باعتبارين فلعله لم يعل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود وذلك لئلا يتخصص باحدهما بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما
قوله والثاني بالشركة المطلقة مثل ما يجب ان يقال حين سئل عن جماعة مختلفة فيها مثلا انسان وفرس وثور ما
وهنالك لا يجاب لا بالجسم الا الحيوان اما انه لا يجاب الا لاي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يجاب فلانه لو اورد حد
الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه لا يجاب فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل **قوله** فاما ما هو اعم من الحيوان
كالجسم فليس لها ماهية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة واما الانسان والفرس ونحوهما فاخص ودلالة مما يشتمل عليه تلك
الماهية هذا شروع في بيان ذلك بان المورد ان كان غير الحيوان فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل
الجميع وذلك ظ الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة طبعا وان انزلنا انهما مقومان
مساويان لتلك الجملة معا بالشركة فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان مساويان مقومان
الحيوان والتحقيق بعض ان الفصل الذي يحصل في الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يحصل في الجنس لا يكون فصلا
وان حصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون فصلا اللهم الا ان يكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وح يكون الفصل
الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزؤه وربما يكون الفصل الحقيقي شيئا لا يدل على فصل الانسان فان وحدته
عرضان شبيه تقوم احدهما على الآخر فقد يشتق له عن كل واحد منهما اسم وح ربما يظن المفهوم من الاسمين فصلان متغايران
لتغاير معنيهما والحساس والمتحرك في هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي موضوعة للحس
والحركة فيشتق له اللقب منهما ولما لم يكن هذا التحقيق مطابقا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك مخالف للتحقيق فقوله وان
انزلنا انهما مقومان اي ان فرضنا **قوله** وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة واشباه ذلك بحسب
المطابقة هو مجرد انه شيء له قوة حس وحركة وكذلك مفهوم الابيض هو انه شيء ذو بياض فاما ما ذلك فغير داخل في مفهوم
هذه الالفاظ الا على طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون شيء من هذه الاشياء الا وهو جسم يريد ان الفصول و
الاوصاف كلها لا يدل على اصل الماهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول تحصل الماهيات والاوصاف
تلحقها بعد تحصلها فاما الشيء الذي يحصل به الفصول ويكون موضوعا لها فهو خارج عن مقوماتها اذ لو كانت
تشتمل عليه لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز او الاشياء الداخلة في الخارجة هذا خلف **قوله**
واذا قلنا لفظه كذا يدل على كذا فانا نعني به طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام يريد بهذه الدلالة الدلالة
على الماهية او على مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة كما وهمها الشارح وادى به ذلك الى ان جعل دلالة الالتزام
مهجورة في جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة ان لفظ ما هو انما يقصد به

الاول ما يطابق المسؤل عنه دون ما عداه ثم يتعلق بها جزئية بالقصد الثاني لكون المسؤل عنه متعلق الهوية بها حتى اللوازم
غير مقصودة مطلقا **قوله** وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود اي اللفظ الذي يقصد به اشيا
محدودة اذا دل على الماهية او على مفهوم الاسم ويتناول لما يدخل فيهما فقد وقع على اشياء محدودة واما اللوازم الخارجية
فلكونها غير محدودة لا يجوز ان يكون مقصودة له **قوله** وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان
ما ليس بمفهوم صالحا للدلالة على ما هو مثل الضاحك مثلا فانه من طريق الالتزام يدل على الحيوان الناطق لكن قد اتفق
الجميع على ان مثل هذا لا يصلح في جواب ما هو فقد بان ان الذي يصلح فيما نحن فيه ان يكون جوابا عما هو ان يقول لتلك
الجماعة انها حيوانات وهذا تصريح بتخصيص الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمفهوم كالخواص قد يكون صالحا
للدلالة بالاتفاق في ساير المواضع والا لكانت الرسوم ايضا مهجورة على الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو
عن الاجناس وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في الفصل الذي قسم فيه الكلي الى اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم
الدال على الماهية الى الجنس والنوع ما هو عبارة والحساس لا يدل على ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام فليس جنسا اذ المراد
ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا ايضا نص صريح على التخصيص بهذا الموضع **قوله** ولحدهم
الحيوان موضوعا بازاء جملة ما يشترك فيه من المقومات المشتركة بينها التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا
وانما تخلى عما يخص كل واحد منها يريد انه اذا بطلت الاقسام باسرها بقي الحيوان بالجواب فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات
المشتركة التي تخص هذه المختلفات المسؤول عنها وتخلى عن فصل كل واحد منها **قوله** هذا وانما الكثرة فهو ما يكون شركة
وخصوصية معا مثل انه اذا سئل عن جماعة هي زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به على الشرط المذكور
انهم ناس اي من غير تغيير العرف اللغوي **قوله** واذا سئل عن زيد وحده ما هو كنت اقول ان هو كتاب الذي به
يصلح ان يجاب على الشرط المذكور انه انسان اشارة الى الفرق بين ما هو وما هو فان الاول قد مر بيانه والثاني انما ابطلت
العوارض المشخصة ويكون جوابه زيدا وما يجري مجراه **قوله** لان الذي يحصل في زيد على الانسانية من اعراض
ولوازم الانسانية فانما هي التي منها خلق وفي رحم امه وغير ذلك عرضت له يريد ان يفرق بين الاشياء التي تدخل
على معنى كالحيوان وجملة اشيا مختلفة الحقائق كالانسان والفرس وبين الاشياء التي تدخل على معنى اخر كالانسان
وجملة اشيا متفقة الحقيقة كزيد وعمرو وللنور ولبيان ذلك مقدمة هي ان يقول من الكليات ما قد يتصور معناه
فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك
المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان

وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون
مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص ويصير هو بعينه احد تلك
الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما ينضاف الى المعنى المذكور لا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشيا مختلفة
الحقايق بل يقال حين يقال على اشياء لا تختلف الا بالعدد فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الكل
بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي القوام لذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولاحق بعد التقوم في الصورة
الاخيرة ويسمى عارضا فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثاله
الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له
انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل بحيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان يتخصص بالناطق فيحصل
انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول
جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حد ولا
يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج يتاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يحصل
شيء بعينه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشيا
التي ينضاف اليه بعد تحصيله لا تعدم اختلافا في الماهية بل ربما تجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود
وكهذا الانسان وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى وجملة اشيا مختلفة الحقايق وبين الاشيا
التي تدخل عليه وجملة اشيا متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا كان متحصل الوجود وكان
كل ما ينضاف اليه ويقترن به مما يجعله مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك كانت
ماهية الاشخاص شيئا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي يحصل في زيد على الانسانية اعراض ولوازم للانسانية في
مادته التي منها خلق **قوله** لا يتعذر عليها ان يعدم عروض اضدادها في اول تكونه ويكون هو بعينه اشارة الى
ان العوارض واللوازم لماهيته بعد تحصيله فلا يتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود
لم يتبدل انسانيته **قوله** وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الى الانسانية والفرسية وذلك
لان الحيوان لكان يكون انسانا فاما ان يتم تكونه مما يكون به فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك
الحيوان ولا ذلك الانسان يريد ان الماهية لا يمكن ان يكون كذلك لانها ان تبدلت ارتفع الشيء الذي هي ماهيته
قوله وليس يحتمل التقدير المذكور من انه لو لم يلحقه لواحق جعلته انسانا يعني الناطقة بل لحقته اضدادها او اعتبارا

يعني الا ناطقة او الصاهلية لكان يكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا وهو ذلك الحيوان الواحد بعينه يعني يكون
بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الى ان ما يحصل الماهية
اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقاء الماهية **قوله** بل انما يحله حيوانا ما يتقوم به فيحله انسانا اشارة الى تقدم
وجود الانسان باعتبار الخارج على الحيوان الذي هو الجنس وان كان وجود الجنس في العقل متقدما على صورة
فان كان على غير هذه الصورة فهو على غير هذا الحكم وليس ذلك على المنطقي اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي
فرضنا ها عوارض فصولا في نفس الامر وكانت التي فرضنا ها فصولا عوارض فهو على غير الحكم المذكور ولكن ليس على
المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشياء التي تختلف بالحقايق والتي لا تختلف اي اشياء كانت اذا سئل
عنها ما هو كيف يجاب عن كل واحد منها **النهج الثاني في الالفاظ الخمسة المفردة والحد والرسم**
اشارة الى المقول في جواب ما هو الذي هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي
يقال على ما تحته في جواب ما هو فاما ان يكون حقايق ما تحته مختلفة ليست بالعدد فقط واما ان يكون بالعدد فقط
مختلفة فاما ما يتقوم به من الذاتيات بحسب مختلف اصلا والاول يسمى جنسا لما تحته والثاني يسمى نوعا ومن عادتهم ايضا
ان سموا كل واحد من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو ظاهر **قوله** على ان اسم النوع
عند التحقيق انما يدل في الموضعين على معنيين مختلفين النوع المضاف الى الجنس يستلزم اعتبارين احدهما نسبته الى
ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الى ما تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع الحقيقي
يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الى الاشخاص التي تحته فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة
التي تختص باسم نوع الانواع يتناول الجنس لانواعه والثاني قد يشارك نوع الانواع وحده في موضوعاته ويباينه باحد
اعتباريه اعني النسبة الى ما فوقه وقد يباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة والان فالنوعان
مختلفان في المعنى بل فيه اشياء احدها اختصاص احدهما بالنسبة الى ما فوقه ولاجل ذلك يحد بما يركبه من جنس وفصل واما
الاخر فلا يحد وضع ذلك وان كان جايزا للاشتراك المذكور في الموضوع وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوع
حين يكون نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه على مختلفات الحقيقة وثالثها جواز مباينة الحقيقي للاضافي في
الموضوعات حين لا يكون تحت جنس **قوله** ومما سهو فيه المنطقيون ظنهم ان اسم النوع في الموضعين
له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم
ان يكون لهم سهو ان الاول ظنهم ان النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص

ويلزم على الاول ان يكون كل ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتى لا يكون جنس تحت جنس البتة وذلك
مما لم يذهب اليه احد والثاني الشيخ ليس الا انهم ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا المعنيين دلالة
واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين ومقيدة بملاصقة الاشخاص في الموضع الاخر
اشارة الى ترتيب الجنس والنوع **قوله** ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع
قد تترتب متنازلة اي بما يترتب لان ترتبه ليس بواجب في جميع المواد **قوله** ويجب ان ينتهي وذلك لانها
لو لم ينته في التصاعد للزم تركب المعنى الواحد من مقومات لا تتناهى موضوعة على اخطارها بالبال
قال الفاضل الشارح وايضا يوجب ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصة
من الجنس وهو مع على ما بينين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان
الموجودات التي يلزم من ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها **قوله** واما الى ما ذا انتهى في التصاعد وفي
التنازل من المعنى الواقع عليها الجنسية والنوعية واما المتوسطات بين الطرفين فهما ليس بيانه على المنطقي
وان تكلفه تكلف فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ههنا جنسا عاليا او اجناسا عالية هي اجناس الاجناس وانواعا
سافلة هي انواع الانواع واشياء متوسطة هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته
خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من هذا العلم لانها معقولات الاولى وهذا العلم يبحث
من المعقولات الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في ان لكل واحد من العالية الى السافلة
في مرتبته خواص فانما يلزمه لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية المذكورة **قوله**
واما ان يتعاطى النظر في كمية اجناس الاجناس وماهيتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وهذا
غير مهم فخروج عن الواجب وكثير اما الهم الاذهان زيغا عن الجادة بعرض عن سائر المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم
الاول افتتح تعليمه بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الى معانيها وخواصها على الوجه المار الذي يليق
بالمبتدئين في كتابه المسمى بقاطيغورياس وجعلها سبب مصادرة لهذا العلم لا جزءا منه وتبعه الجمهور في ذلك بل زادوا في
بيانها تهافتا عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجرى النظر
في الاجناس المتوسطة والسافلة في كونهما او غيرهم في هذا العلم خروج عن الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال
قوانينه لاقتناص الحدود واكتساب المقدمات الى ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده وكل واحد من جزئي مطلوبه يحت
اي جنس من الاجناس العالية يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المقومة ولا سائر المحمولات التي يركب منها المعرفات

ويستفاد منها التصديقات بحسب الاغلب كما يبين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي لا تنحصر في عدد فانما
استغني عن ايرادها لاشتمال العالية المعدودة عليها ومماسته ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر الا في
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشياء ربما يستعملها اولا
يستعملها اعني معدنية اونباتية اوحيوانية ومعادنها اعني مواضع تحصيلها اعني وشرايط حفظها كما هي وكم هي دون
مالم يسمع به اولم يقع اليه مما يمكن ان يكون معرفته انفع في علمه كان ذلك منهم وغيره ليس منهم خروج عن الواجب الا انه لما تصور امكان
الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة والمزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان الى علمه بل جعله جزا من علمه
وهذا داب اصحاب ساير الصناعات العملية فانهم يصفون الى صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تميز تلك الصناعات و
ان كان خارجا عنها ليتم بذلك الوصول الى عاياتها **اشارة** الى الفصل واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على
الكثيرة التي كلية بالقياس اليها قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتميز الذاتي لها عما يشاركها في الوجود او في جنس ما
كل ذاتي اما ان يكون مقولا في جواب ما هو بالقياس الى ما هو ذاتي له اولا يكون والثاني اما ان يكون داخلا فيما يقال في
جواب ما هو او يكون خارجا عنه ولما كان المقول في جواب ما هو على الكثيرة اما تمام ماهيتها مطلقا او تمام ماهيتها المشتركة
بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثيرة بالقرون ما يختص
بالبعض مقوما فهو ما يفيد الامتياز عما يشاركه فهو صالح للتميز الذاتي لذلك البعض فالداخل في جواب ما هو ان كان مقولا في
جواب ما هو على كثرة اخرى فيدخل الاول في حكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج المذكور فاذن كل
ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتميز الذاتي وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد
لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من جعله مقولا على غير الحيوان كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان الجنس
انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يتمايز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما
على التقدير الاول الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود ولا يمتاز
به عن الملائكة بل عما يشاركه من الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه في الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح
وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي
له هو ما يصلح للتميز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتميز عما يشاركه في الجنس الذي يعمها ولزمهم على
ذلك تجويز تركيب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين له ليس واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين و
ذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غنى عن امثال هذه التمحلات **قوله** ولذلك

يصلح ان يكون مقولا في جواب اي شيء هو فان اي شيء هو انما يطلب به التمييز المطلق عن المشاركات في شيء ما
فما دونها وهذا هو المسمى بالفصل بناء على ان الفصل هو المقول في جواب اي شيء هو ثم بين ان هذا الاطلاق هو الواقع في
اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شيء انما يطلب به التمييز يعني ان السؤال باي قد يطلب به التمييز العام عن جميع الاشياء
وذلك اذا اضيف الى شيء او ما يجري مجراه فيقال اي شيء هو وقد يطلب به التمييز الخاص عن بعضها مما هو دون الشيء
المطلق وذلك اذا اضيف الى شيء اخص كما يقال اي حيوان هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشيء هاهنا
تعميم الاشياء التي يطلب التمييز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيء عارضين للماهيات على ما فهم الفاضل الشارح
فانه لا فايدة لذلك هاهنا **قوله** وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان وقد يكون للنوع المتوسط
فيكون فصلا للجنس النوع الاخير مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل جنس للانسان وليس جنسا للانسان وان كان
ذاتيا اعم منه لما فرغ عن بيان ماهية الفصل رجع الى الاشارة التفصيلية الى ان فصلية كل واحد من الذاتيات التي لا
يصلح لجواب ما هو بالقياس الى اي شيء يكون وعند وصوله الى فصل الجنس اشار الى ما ذكره محملا فيما سبق في المقابلين
فيما مر بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الى هذا الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي
اعم جنسا ولا مقولا في جواب ما هو **قوله** وكل فصل فانه بالقياس الى النوع الذي هو فصله مقوم وبالقياس
الى جنس ذلك النوع مقسم يريد ان الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران احدهما قياسه الى الجنس
المتحصل به والثاني قياسه الى النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان الى الانسان وغيره والثاني
هو التقويم فانه يقوم الانسان لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك التقويم غير ما نحن فيه فانه يعني
كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى كونه جزا منه والتمييز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشيء الى غيره فيكون متاخرا
عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم السافل
هو ما يتضاف الى العالي ويقسم الجنس السافل يقسم العالي لان العالي يقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون احد
اقسام العالي هو السافل نفسه **اشارة** الى الخاصة والعرض العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية
والخاصة منها ما كان من اللوازم والعوارض غير المقولة لكل ما واحد من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا
او غير اخير وسواء عم الجميع اولم يعم لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعها
والى ما يعرض والاول خاصة والثاني عرض عام وشرط فيهما ان يكون الموضوع كليا فالخاصة قد يكون للجنس العالي
كالموجود لا في موضوع للجوهر وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون لازمة كذا الزوايا

الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد يكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة بالبعض كالكاتب له وقد يكون مفردة كالكاتب له ومركبة كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد يكون بالقياس للشيء لا يوجد فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان بالقياس الى الفرس دون الطاير ولا بالقياس لشيء بل بالاطلاق كما وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وان علا ولا ينعكس وربما يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون **قوله** واما العرض العام منها فهو ما كان موجودا في كلي وفي غيره عم الجزئيات كلها او لم يعم والعرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا كالقائم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير عام كالابيض له

قوله واصل الخواص ما عم النوع واختص به وكان لازما لا يفارق الموضوع واسهلها في تعريف الشيء به ما كان بين الوجود له مثال الخاصة الضحاك للانسان وكون الزوايا مثل قائمتين للمثلث الخاصة قد يعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد يعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول ما يكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير صحيح **قوله** مثال العرض العام الابيض للبيض والبيضا طاير يقال له بالبوساسيه وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ويتمثل في البياض كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا العرض مطلقا محذوفا عنه العام وتخلفوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو العرض الذي يقال مع الجوهر وليس هذا من ذلك في شيء بل معنى هذا العرض هو العرضي المشهور عند الظاهرين لطلاق العرض على ما يوجد فقط للموضوع واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا له كما ذكر في الحد والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في الموضوع فلعل الناس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد فيه بعد العوايد عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على الذهاب الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام محمولا بالمواطاة **قوله** وقد يكون الشيء بالقياس الى كل خاصة وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان الماشي والاكل من خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان وكل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شيء فان الجنس جنس لشيء والنوع نوع لشيء ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس لشيء نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يمثل في هذا الموضع بالملون فيقال انه جنس للاسود وفصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا يناقش في الامثلة

تنبيه فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم والحد هذا اول فصل توجه بالتنبيه قال الفاضل الشارح الاستقراء يدل على ان الشيخ عبر في هذا الكتاب بالاشارات عن فصول تشتمل على احكام يثبت بحسب كسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت احكامها التنبه حدود وبيان او فيما يتعلق من القول فيما يناسبها وهذا الفصل من النوع ايضا ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان يبينوا المشاركات العامة والثانية والثالثة والرابعة والمباينات بين هذه الخمسة فاقتصر الشيخ على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوان كالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث مهم وهو ان النوع الذي احد الخمسة باي المعنيين هو فيقول انه بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر كونه محمولا على شيء انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار آخر والشيخ قد نبه عليه بقوله يشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة الخمسة تخرج الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض بهذه القسمة وما يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافي فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتب في العموم والخصوص فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي هو اما الخاصة او العرض وهذه بالقوة مشتملة على قسم آخر وهو ما يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتبه تحت عام وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا مخلص عن ذلك في قسمة تجري مجراها اخراج الاضافي

اشارة الى رسوم الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقايق في جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني انه كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة يرسم بانها كلية يقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولا غير ذاتي الكلي هو جنس

للخمسة ولذلك وضعه في اوايل رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهي الطبيعي وعلى العموم
الذي اذا لحقها اشتركت الكليات فيها وهو المنطقي وعلى الملحوق مع اللاحق وهو العقلي وقد ذكرناها فالجنس للخمسة هو
المنطقي لا غير فانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب ما هو اي شيء هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد يحمل في جواب
اي شيء هو الا انها انما يحمل عليه عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا
ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس الى الجنس القريب
والمتوسط وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا لان المحمول على الشيء او عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان
في نفسه هو الكلي الذاتي المحمول على الحقيقة بالاشتراك سواء حمل عليها او كونه صالحا لان يحمل فيما يعرض له بعد تقومه وكذلك
في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون حدودها لانها اشد مناسبة لبياناتها المتقدمة **اشارة** الى الحد
قول دال على ماهية الشيء هذا حد الحد وقد يرسم بانه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه
تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه ناقص يشتمل على بعضها اذا كانت مساويا للمحدود
كقولنا له انه جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد
الاجزاء وايضا منه ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد ههنا هو الذي بحسب الماهية
واسم الحد يقع على التام والناقص بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم مفرد
والحد مؤلف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع على الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل على
اجزاء اكثر اولى بهذا الاسم من المشتمل على اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالاولى ان يحمل على التام الذي
هو الحد الحقيقي وحده وانما عنى الشيخ في هذا الفصل **قوله** ولا شك في انه يكون مشتملا على مقوماته جمع
ويكون لا محالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه والمقوم الخاص اشارة الى ما سبق من الدال
على الماهية انما يكون مشتملا على جميع المقومات واعلم ان الشيء الذي يراد تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا
والتركيب اما ان يكون في العقل فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب من الجنس والفصل
ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزائه لا بالمواطاة على الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من اشياء ملتيمة
شيئا واحدا كالاحاد في العدد وكالهيولى والصورة في الجسم او غير ملتيمة شيئا واحدا كالسواد وغيره في البلقة
او من شيء وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شيء مضاف الى غيره كالرجل والابوة في الاب فقد يكون
على انحاء ذلك مما يطول ذكره او كل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس فلكل قسم من هذه الاقسام نوع

بحصه اما البسايط فلا يعرف بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي تحد بالحدود
التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات على الاصطلاح المذكور قبل واما المركبات الباقية فمحدودة بما هو مؤلفة
من حدود بسايطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ على الحد قول دال على ما هو الشيء يدل
على تخصيص الحد بذوات الماهيات التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لا محالة مركبا من جنسه وفصله
واذا تبين فقد سقط الشك الذي يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل **قوله** وما لم يجمع
للمركب ما هو مشترك وما هو خاص به لم يتم للشيء حقيقته المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان ساير المركبات لا يجب
ان يكون مشتملا على مشترك وخاص **قوله** وما لم يكن للشيء تركيب في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني بالقول القول
الذي يكون حدا فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول يدل عليها حدا بل بقول يكون رسما
وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور قاصرا عن الحدود في افادة تصوره ربما بطلت تصوره وذلك اذا كان مشتملا
على لوازم يفضي انتقال الذهن عنها الى حقيقة ملزومها كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض
قوله وكل محدود مركب في المعنى ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي **قوله** ويجب ان يعلم ان الغرض في
التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ولا اتفاقا يشترط فيه ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر بل ان يتصور
به المعنى كما هو الظاهريون يريدون ان الغرض من التحديد هو التمييز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس على الشيء حدا له
ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي كيف ما كان حدا والشيخ رد عليهم جميعا وبان ان الغرض من التحديد
تصور المعنى كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يعوزه واعلم ان الطالب التمييز الكلي بالقصد الاول لا يحصل غرضه الا
بعد ان يعرف الشيء الذي يريد تمييزه اولا ثم الاشياء الغير المتناهية التي يريد التمييز عنها ثانيا واما طالب تصور المعنى
كما هو فقد يحصل له التمييز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني **قوله** واذا فرضنا ان شيئا من الاشياء له بعد جنسه
فصلان مساويان كما قد يظن ان الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة فاذا اورد احدهما
وحده كفى في الحد الذي يراد به التمييز الذاتي ولم يكف في الحد الذي يطلب فيه ان يحوي ذات الشيء وحقيقته كما هو قد مر
الكلام في كيفية اشتمال الشيء على فصلين متساويين فلا وجه لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب
ايراد الفصول جميعا حتى يتم المقومات **قوله** ولو كان الغرض في الحد التمييز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق
ليس حدا بل هذه حجة جدلية يحتج بها على القوم فانهم مع قولهم بان الغرض من الحد هو التمييز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا
وهو مناقض لقولهم والمائت عندهم فصل اخير بعد الناطق فان الانسان يشارك الافلاك والملائكة بزعمهم من كونه جسما ناطقا ساكن

عنها بالماشي والحمار الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين **وهم وتنبيه** اذا كانت الاشياء التي يحتاج الى ذكرها
في الحد معدودة وهي مقومات الشيء لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة التي تجمع المقومات على ترتيبها اجمع ولم
يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل
على جميعها ولا له التضمن بهم الاخر بايراد الفصول وقد علمت انه اذا ازادت الفصول على واحد لم يحسن الايجاز والحذف اذا كان
الغرض بالتحديد تصور كنه الشيء كما هو وذلك تبعه التنبيه ايضا انه لو يعتمد معتمد او سها ساه وسمى باسم الحس واتى بدله بحد الجنس لم يقل
انه خرج عن ان يكون حاد افسطين صنعه في تطويل الحد فلا ذلك الا لكان محمود كل ذلك الحد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الزم
اذ حفظ فيه الواجب من الجمع والترتيب الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال
دال على تفصيل المعاني التي تشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه على فساد ذلك ما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا
حفظ منه الواجب من الجمع والترتيب فايده هي ان الحد لا يتم بجمع المقومات بل يجب مع ذلك ان يترتب فيقدم الاجناس ثم يعقد الفصول
لتحصل صورة مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما يقع في الرسوم وبزيادة يزيد على الكفاية للتمييز ويستعلم الرسوم عن قريب يريد بذلك
الرد على من تعتبر الايجاز فان زيادة ذكر بعض اللوازم او الصور في الرسوم المميزة تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع على حقيقة
المط **قوله** ثم قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا لشيء مضاف مجهول لان الوجيز غير محدود وقد ما كان
الشيء وجيزا بالقياس الى شيء طويلا بالقياس الى غيره واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية خطا قد ذكرها في كتبهم مما سيذكره
يشير الى المواضع الجدلية المتعلقة بالحدود فان منها موضعا يشتمل على خطاء تحديد غير الاضافي بالاضافي كمن حد العالي بانها اخف الاجسام
والطعم وعلم ان الحد مضاف الى المحدود والا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته ومن جعل الوجيز جزا من حد ما جعلها داخلة
في ماهيته **اشارة** الى الرسم واما اذا عرف الشيء بقول مولف من اعراضه وخواصه التي جملتها بالاجتماع فقد عرف
ذلك الشيء برسمه ما ذكره الشيخ رسم للرسم وصح ان يقال هو قول من محمولات لا يكون ذاتية باجمعها ولا يكون على ترتيبها الحدي
يراد به تعريف الشيء منه تام يعدل التمييز عن كل ما يغايره الرسوم ومنه ناقص يعدل التمييز عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل
على الذاتيات والعرضيات والناقص ما اقتصر فيه على العرضيات وايضا منه حد يساوي الرسوم ويكون اشبه ومنه ردي وهو
ما لفه من شرايط الجودة المساواة للرسوم للاتينا ول ما ليس منه اولي عاما منه وربما لم يكن كل واحد من العرضيات مساويا واجتمع
منها ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه الطاير الولود وقول الشيخ التي يختص جملتها بالاجتماع اشارة
الى هذا المعنى والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة اللازم الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف الا
بعد معرفة الملزوم به دور ولاحاجة بما اوحى به وهو قوله بعد اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتى يتركب منها ما يكون

مساويا ويعرف ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون المجموع مساويا بحاله والاصل ان يقال المساواة
في نفس الامر هو غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي الى الملزوم هو المساواة في نفس
الامر لا العلم فاذا نظر الباحث عن الشيء فيما يكسبه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير مساوية مفردة او مركبة
واوصله بعضها الى ذلك الشيء علم بعد ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرض غيره بما يعرف مساواته
ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الى تعدد العلم بالمساواة واعلم ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث
هو واحد رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد منها لا يدل على الشيء المط بالمطابقة
والا لكان اسمه بل انما يدل عليه بالالتزام وهو يشتمل على قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن من اللازم الى الملزوم وبتلك القرينة
ان صح بها صار لفظا اخر بازائها وكان الدال بالحقيقة شيئين لا شيئا واحدا ولهذا السبب يعد الحدود والرسوم في
الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا انتقال الذهن من شيء الى شيء على سبيل اللزوم او ضروري ليس للصناعة
فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الى المطالب صناعي وانما يتعلق بالصناعة ما يتعلق منها لا غير فهي لا تكون
الا مولفة **قوله** واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا ليتقيد ذات الشيء مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مستوي
على قدميه عريض الاظفار ضحاك بالطبع ويقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلث زوايا وذلك لان اللوازم والخواص
بل الفصول لا يدل بالوضع الا على شيء ما يستلزمها او يختص بها اما ذلك الشيء في ذاته وجوهره فلا يدل عليه الا بالانتقال
العقلي واذا وضع الجنس دل على اصل الذات ثم بالتعريف بالحاق اللوازم والخواص **قوله** ويجب ان يكون الرسم
بخواص واعراض بينة للشيء فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي زواياه مثل قائمتين لم يكن رسمه الا للمهندس وهذا
شرط اخر في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشيء في البيان والخفاء مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند
اخر يكون بعض الاقوال رسوما عند قوم رسوم عند اخرين وما مثل به في اخر الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا
لا يكون الا للمهندس فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحد الاسم دون الماهية فان المهندس ما لم يعرف حقيقة
المثلث لا يمكن ان يعرف حال زواياه وكما قال من الحدود حدود بحسب الاسم وحدود دالة على الماهية فكذلك الرسوم
اشارة الى اصناف من الخطاء يقع للاشياء بالحد والرسم اذا عرفت بعضا باسمها ولا على اشكالها فيقع
غير هاهنا اصول يعلمها عما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب الجدل وسمى بي ولذلها في ذلك الكتاب بالمواضع
والموضع لكل حكم يتسع عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد فيها مقدمة من جزء الاصول ما يتعلق بالالفاظ وبعضها
ما يتعلق بالمعنى وقدم المواضع اللفظية **قوله** من القبيح ان يستعمل في الحدود الالفاظ المجازية والمستعارة

والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل فيها الالفاظ الناصة المعتادة يريد بالحدود والاقوال الشارحة مطلقا
واللفظ المجازي والمستعار فيما يطلق على غير ما وضع له بمقتضى العدول عنه الى الغير من شبه او نسبة او لازم عقلي او غير
ذلك ويقابلهما الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون
مستعارا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في المفردات كاطلاق النور على الهداية والنظر على الفكر و
في المركبات كقوله وكل سبيل القوة والمستعار في المفردات كقولهم لسرحان على الصبح الاول وفي المركبات كقوله
واخفض جناحك والالفاظ الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا او يكون بحسب فهم قوم ويقابلها المعتادة والوحشية
هي التي تشتمل على تركيب ينبو الطبع عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فقد قبح جدا فاستعمال امثال
هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة الى كشف وبيان فيلزم احتياج قول الشارح الى قول شارح آخر والالفاظ
الناصة هي التي يكون بها غرض المقصود صريحا ويدل الاشياء عما يكون في موضعه ويقابلها الموهمة او المغلقة وفي بعض النسخ
بدل المعتادة المعهودة اي بين الركاكة العامية والبلاغة المفرطة التي تعدل بالذهن عن فهم المعنى الى النظر في اللفظ
قوله فان اتفق ان لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد فليخترع له لفظ من اشد الالفاظ مناسبة وليدل على ما اريد
ثم يستعمل وقد يقع ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعنى ربما يدرك اشياء لم يدركها
واضع اللغة او يسنح له تركيب يحتاج اليه لم يسنح لواضع اللغة فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الى ان يعبر عنها فيضطر الى وضع الفاظ
بازائها وانما اشترط المناسبة فيه لان الانتقال عن المعاني الاصلية الى غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز والاستعارة
والنسبة وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات والمخترع لفظا على هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات
في المفرد العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقراء قوله وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشيء
بما هو مثله في المعرفة والجهالة كما يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما اخطؤا ذلك فعرفوا الشيء بما هو اخفى منه
كقول بعضهم ان النار هو الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفى من النار وربما بعدوا هذا فعرفوا الشيء بنفسه فقالوا ان
الحركة هي النقلة وان الانسان هو الحيوان البشري وربما بعدوا ذلك فعرفوا الشيء بما لا يعرف الا بالشيء اما مصرحا
واما مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية هي ما بها يقع المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق
في الكيفية فانها انما يخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما
المضمر فهو ان يكون المعرف ينتهي بتحليل تعريفه الى ان يعرف بالشيء وان لم يكن ذلك في اول الامر مثل قولهم ان الاثنين
زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد ينقسم بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيئان كل واحد منهما يطابق الاخر

مثلا ثم يحدون الشيئين بانهما اثنان ولا بد من استعمال الاثنين في حد الشيئين من حيث هما شيئان فهذه هي المواضع
المعروفة فمنها تعريف الشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو اخفى ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة
واحدة وهو دور ظاهر او بمراتب وهي دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور فالتعريف بالمساوي ردي
لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفى اردأ منه لانه ابعد عن الافادة وبنفس الشيء اردأ منه لان الاخفى يمكن ان يعتبر اقدم
في بعض الصور معرفة ولا يتصور ذلك في نفس الشيء والدوري اردأ منه لان الاول يقتضي ان يكون للشيء على نفسه
تقدم بمرتبة واحدة والثاني يقتضي ان يكون له تقدمات بمراتب والدور الظاهر اشنع والخفي اردأ في الحقيقة والامثلة
مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل
التضاد بحسب الشهرة وتقابل الملكة والعدم بحسب الحقيقة فتعريفه تعريف بالمساوي بحسب الشهرة وهو واد الشيخ و
تعريف دوري بحسب الحقيقة لان العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا قوله وقد يسهو المعرفون
فيكررون الشيء في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا ضرورة اعني الضرورة التي تقع في بعض المركبات والاضافيات
على ما يعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطأ قولهم ان العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمعة من الاحاد هي
الكثرة بعينها ومثل من يقول ان الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس
حساس متحرك بالارادة فيكون مذكورا والتكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد وقد يقع لبعض اجزائه وايضا
قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة
فمثال ما يكرر المحدود في الحد ان يقال الانسان حيوان يستوي ومثال ما يكون الحد او بعض اجزائه ما ذكر الشيخ في تعريف
العدد والانسان والتكرار بحسب الحاجة كما يكون في الجواب عن سؤال يشتمل على تكرار كمن يسال عن حد الانسان والحيوان
مثلا ويحتاج المجيب في جوابه الى ايراد حديهما فيقع فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السؤال قبيح لولا السؤال
وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبات التي تقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن
الشيء وعن عرض ذاتي له فيقع الشيء مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل حده على ذكر موضوعه ضرورة كما هو
والمثال المشهور ههنا الانف الافطس وان الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة تقعر مختص بالانف
لا اي تقعر يقع والافطس ههنا غير الافطس الذي يقال في صفة صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس اذ هو اعم من ذي
بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس ههنا انه اما انف ذو تقعر او ذو تقعر في الانف فعلى الاول يكون قولنا انف افطس
مشتملا على تكرار لا فائدة فيه لان معناه انف ذو تقعر وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعر في الانف لان الانف لا

يكون له انف فضلا عن ان يكون واقعه بل انما يسمى صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف ويكون معناه
الانف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح ان تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون في الانف ولا يمكن
ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذاك لا يكون ذلك الشئ له ويكون معنى انف افطس هو ذو تقعير لا يكون الا الانف
واما التكرار في الاضافيات فسيجئ بيانه **قوله** وهذان المثالان قد ناسبا بعض ما سلف مما سيعقب اليه الاشارة
ولكن الاعتبار مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشئ بنفسه وعما لا يعرف الا به والمناسبة هو وقوع التكرار فيهما وذلك
لان تعريف الشئ بنفسه انما يشتمل على تكرار لكنه يكون المحدود في الحد وفي هذين المثالين يكون للحد او لبعض اجزائه ولكن
الاعتبار مختلف لان السهو من جهة تعريف الشئ بما يعرف بعد تقديم معرفته على انفسها غير السهو من جهة تكرار لا يحتاج اليه ولا ضرورة
فيه **قوله** واعلم ان الذين يعرفون الشئ بما لا يعرف الا بالشئ هم في حكم المكررين للمحدود في الحد وذلك لان
القائل الكيفية ما بها يقع المشابهة كانه يقول الكيفية ما به يقع الاتفاق في الكيفية وهذا تكرار المحدود في الحد والمراد بالسابق ان
من المجانس **وهم وتنبيه** وانه قد يبطل بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الآخر جملة بالقوة
انه يجب في ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالآخر فيوجد كل واحد في تحديد الآخر جملة بالفرق بين ما لا يعلم الشئ الا معه وبين
ما لا يعلم الشئ الا به فان ما لا يعلم الشئ الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشئ مجهولا معلوما مع كون الشئ معلوما و
ما لا يعلم الشئ الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشئ لا مع الشئ ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الاب والا ابن فيسأل ما
الاب فيقال هو الشئ له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا فليس الطريق هذا
بل ههنا نوع اخر من التلطف مثل ان يقال ان الاب حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزاء هذا
الشئ شئ يتضمن الابن ولا فيه حوالة المتضايفان يكونان معا في الوجود والعقل فهو تعريف احدهما بالآخر تعريف الشئ بالمساوي
فيجب ان يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين يحصل لانه معا في العقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه
منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان يولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان
هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة ويولد من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك
تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يصف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويحصل البيان به لان الاب انما يكون
مضافا الى الابن من هذه الحيثية **قوله** ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في رسم الجنس بالنوع وقد تكلم
عليه في كتاب الشفاء وهذا هو ان ما اوردناه من الاشارات الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى نحو
التركيب الموجه نحو التصديق رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع

بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في طائفة الوجهين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على
المتضايفين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الآخر فيجب ان يوجد كل واحد منهما في حد الآخر واشار الشيخ في
الشفاء الى انه ليس يحل شك زيادة السكت بتعميمه جميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظ النوع في اللغة اليونانية
كان في الوضع الاول يدل على صورة الشئ وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس بالمعنى
الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس فلم
يكن دورا

النهج الثالث في التركيب الخبري اشارة الى اصناف القضايا

هذا الصنف من التركيب الذي نحن مزمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق
فيما قاله او كاذب فيقبل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرف الا بانه المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما
تعريف دوري والحق ان الصدق من الاعراض الذاتية الخبر فتعريفه بها تعريف رسمي او رد تفسير للاسم وتعيين لمعناه
من بين سائر التركيبات ولا يكون ذلك دورا لان الشئ الواضح بحسب ماهيته ربما يكون مكتسبا في بعض المواضع
بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية المعينة عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس
فايراده في الاشارة الى بعض ذلك الشئ انما للمحصية وتجرده عن الالتباس وانما يكون دورا لو كانت تلك الاعراض
ايضا معرفة الى البيان بذلك الشئ وههنا انما يحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه
لانه لم يعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يحتمل احد
الصدق والكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان
موقع الجنس ولا يكون دورا **قوله** واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك
فلا يقال فيه صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر به عن الخبر وهذا
تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من
التركيبات الا بالعرض ورب ما يخبر بالقوة والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به
انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك به وكذلك في سائرها **قوله** واصناف
التركيب الخبري ثلثة وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون
عما تركب منها او منه اما المفردات والتركيب المشتمل على الحكم بها اما لا يكون الا الحمل البعض على البعض او سلبه
وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما يتبعه فالتركيب المشتمل على الحكم اذا اعلمها لم يمكن

يحمل بعضها محمولا على البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا يكون البعض للاخر فان لا بد من ان يعلق بعضها ببعض
موجودة او لا وجودها بينهما والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود اتصال او لا وجوده
هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال او لا وجوده هو المنفصل فلان الاكثر الخبري بلفظه وانما قال واصناف
التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الى المواد وذلك لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار وقلنا اذا
كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولنا عن خبرية المعنية وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فلان
هذه الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهية الاخبار المعينة فليست بفصول لها بل هي عوارض يلحقها بحسب ما يقتضيه احوالها الخارجة
بعد تحصيل خبريتها فصارت اصنافا واما اذا نظرنا الى الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الجنس وكذلك
المتصل والمنفصل تحت الشرطي وح ينبغي ان يحمل الاصناف في قوله على الوضع اللغوي دون الاصطلاحي **قوله**
اولها الذي يسمى الحملي وهو الذي يحكم فيه بان معنى محمول على معنى او ليس بمحمول عليه مثاله قولنا ان الانسان حيوان
او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمى بالموضوع وما هو مثل الحيوان
ههنا هو المسمى بالمحمول وليس حرف سلب فالحكم الحمل فيه على السالبة يسمى حمليا لان الاعدام قد يلحق بالملكات في
بعض احكامها **قوله** والثاني والثالث يسمونهما الشرطي اما المتصل فاستحقاقه لان يسمى شرطيا بحسب اللغة العربية
ظاهر واما المنفصل فلحوقه لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما
على السواء فلذلك سميا شرطيين **قوله** وهو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته
الى غير ذلك لكن ليس ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل على سبيل ان احدهما يلزم الاخر ويتبعه
وذلك لانقطاع تعلق الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما بالمؤلف **قوله** وهذا
يسمى المتصل والوضعي او على سبيل ان احدهما يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمى المنفصل مثال الشرطي المتصل قولنا اذا وقع
خط على خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا مثل الداخلة المقابلة ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من المقرونين
خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية حادة او منفرجة او قائمة واذا حذف اما واو
كانت هذه قضايا فوق واحدة انما سمي المتصل وضعيا لانه يشتمل على وضع المقدم والمستلزم للتالي فان الشرط فيه يقتضي
الشكل في المقدم كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي الفصل غني عن الشرح **اشارة**
الى الايجاب والسلب الايجاب الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشيء الذي يفرضه في الذهن انسانا
كان موجودا في الاعيان او غير موجود فيجب ان يفرضه حيوانا ويحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة في اي حال بل

على ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب الحملي هو مثل قوله الانسان ليس بجسم وحال ذلك الحال في شرط موضوع
القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم على موضوعات ليست موجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا عن السلبية
كما على اشكال هندسية لم نحكم بوجودها ولا ان لا يكون موجودا في الاعيان فلا نحكم ايضا على موضوعات موجودة كالعالم
وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا ما بالفعل كقولنا الانسان فانا نعني ان يفرضه في الذهن انسانا ما
بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات
ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه توقيتا اصطلاحيا لو اردنا ان نوقته لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل
بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من حيث لا يعتبر فيه شرطا اصطلاحيا اذ لو اردنا ان نقيده بشرط
لكنا قد خالفنا مقتضى ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث يحتمل اقترانه بالتوقيت واللاتوقيت والتقييد واللاتقييد
ولنا ان نلحق به ما نشاء من ذلك فيصير بسبب اقترانه مخصصا بنوع من ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد
مفهوم الحكم بالايجاب او بالسلب **قوله** والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
اي اذا فرض الاول منهما المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه الثاني المقرون به حرف الجزاء ويسمى التالي او صحبه من
غير زيادة شيء اخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
والايجاب المنفصل مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو الذي يوجب الانفصال والعناد
والسلب المنفصل هو ما يسلب الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون منقسما بمتساويين
الاتصال قد يكون بلزوم كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق كقولنا ان طلعت الشمس
فالحمار ناهق وكلاهما الصحبة المطلقة والايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته اياه ان لم يكن اللزوم
معلوما والاتفاق سواء كان كل واحد من المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تعيين ولا تقييد او توقيت ولا توقيت
والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال والعناد
بين اجزائها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت اجزاؤها موجبة او سالبة او مختلطة منهما واجزاء المنفصلة لا تستحق
ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير متميزة بالطبع اذ لا اعتبار في عدم انها التقدم ولانها
يجوز ان يكون فوق اثنين فلذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة **اشارة** الى
الخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية وموضوعها شيء جزئي معين مخصوص اما موجبة واما سالبة
مثل قولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزئية

بل اهمل فلم يدل على انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة او سالبة مثل قولنا الانسان في
خسر ليس الانسان في خسر فان كان ادخال الالف واللام توجب تعميما وتركه وادخال التنوين توجب تخصيصا فلا
مهمل في لغة العرب ولعطلت ذلك في لغة اخرى واما الحق في ذلك فلصناعة النحو ولا تخلطها بغيرها واذا كان موضوعها
كليا وبين قدر الحكم فيه وكمية موضوعه فان القضية تسمى محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي اما موجبة
مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك ظ قوله وان
كان انما بين الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف فالمحصورة جزئية اما موجبة كقولنا بعض الناس
كاتب فقول الحكم على البعض لا ينافي الحكم على الكل فان بعض الناس حيوان كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي به يصدق معه الجزوي
ولا عكس ولذلك كان الجزوي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الى بعض الاوهام ان تخصيص البعض بالحكم يدل على كون الباقي
بخلافه والا فلا فايدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان يحكم على امثاله انما الواجب ان يحكم على ما يدل الكلام عليه بالقطع
دون ما يحتمله والحاصل ان صيغة المحصورة في الجزوية تدل على الحكم الجزوي بالقطع مع الاحتمال للكلي ان لم يتعرض
للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض وذكر ان الباقي بخلافه قوله واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس بكاتب
او ليس كل انسان بكاتب فان معناهما واحد وليسا بعمان في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة
مطابقة للسلب الجزوي لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب
عن الكل لا للسلب الكلي ولا للسلب الجزوي انه يدل على سلب الكتابة عن جميع الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن
بعضهم ويحتمل ان يصدق معها السلب الكلي واما السلب الجزوي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في نفس الامر ولكن اصدق
السلب الكلي صدق الجزوي من غير عكس فالجزوي صادق معه دايما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة تستلزم
السلب الجزوي قطعا ويحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة الاولى من غير تفاوت وهذا معنى قوله
فان معناهما واحد وليسا بعمان في السلب وجرى الكلام سوى ما يفهم عنه على سبيل القطع سواء دل عليه بالوضع
او بالعقل قوله واعلم انه وان كان في لغة العرب قد يدل بالالف واللام على العموم فانه قد يدل به
على تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام موقع كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام
ونوع ولا تقول كل انسان هو الضحاك وقد يدل به على شيء جرى ذكره او عرف حاله فتقول الرجل تعني به
واحدا بعينه ويكون ويكون القضية ح مخصوصة واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض
ولا واحد ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل همه بالفارسية في الكلي السالب

قد ذكرنا ان المعاني الاصلية التي سميناها طبايع فانها من حيث ليس بكلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة ولا
كثيرة ولا واحدة وانما تصير بسبب من لك بانضياف لواحق اليها تخصيصها به فلاح لتلك الطبايع وما ان
يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصا معينا فحصل من
الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية ومن الثالث مخصوصة والالف واللام يدل بالاشتراك
على الاحوال الثلثة اما على العموم ويسمى لام الاستغراق كما في قولنا الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية
واما على نفس الطبيعة فكما في قولنا الانسان الانسان عام ونوع او قولنا الانسان هو الضحاك وهي مهملة واما على
التشخيص ويسمى لام العهد فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظ اشارة الى حكم المهمل واعلم
ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما ذكر فيه طبيعة يصلح ان يوجد كلية ويصلح ان يوجد جزئية فاخذها الشارح كلية
مما لا توجب لها ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي عمومها بالكلية والعموم لكانت طبيعة الانسان يقتضي ان يكون عامة
كما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت يصلح ان يوجد كلية وهناك يصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول
على البعض وكذلك المسلوب ويصلح ان يوجد جزئية ففي الحالين يصدق الحكم بها جزئيا فالمهملة في قوة الجزئية وكون القضية
جزئية الصدق وتصريحا لا يمنع ان يكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض يحكم وجب من ذلك ان يكون الباقي
بالخلاف بالمهمل وان كان تصريحه في قوة الجزئية فلا مانع ان يصدق كلها الحكم في المهملة على الطبيعة المجردة المذكورة
وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا على جزئيته بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في السلب عن
الكل لكن الكلية فيهما يلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية
الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها ليست
تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الذي حكم بان دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فهذا اصطلاح
ان حكم بان هذه الدلالة هي دلالة الالتزام والفاظ الكتاب ظاهرة لما بين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات
مما لا يعتد بها في العلوم فاذن القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع اشارة الى حصر الشرطيات واهمالها
والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت
دايما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي الموجب فاذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس
طالعة فالليل موجود او قلت ليس البتة اما ان يكون الشمس طالعة واما ان يكون الليل موجودا فقد حصرت الحصر
الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا طلعت الشمس فالسماء مغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار زيد واما

ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا قلت ليس كلما كانت الشمس مصحية او قلت ليس وابدا ان كان
يكون الحي صحوا وما دام موجودا فقد حصرت الحصر الجزئي السالب حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزائها في الحصر والا
بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم سوريهما او تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص يقتضي الاهمال و
تقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص واما تلخيص ذلك على التفصيل فبان يقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة اللزومية
ليست بكثرة مرات الوضع بل لحصول التالي عند وضع المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بد لذلك من حصول وتعميم الاحوال التي
يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب فيده يتحرك فلسنا ندعي فيه الى ان حق الصحة انما يحصل في
مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك ان كل
حال يمكن ان يعرض مع كونه كاتبا مثل كونه قائما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار ناهقا او غير ذلك
مما لا ينافي فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة
واذا كانت كلية هذا حكم تجويزه ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لما فيها ومثال ما يخص ببعض الاحوال قولنا قد يكون
اذا كان هذا حيوانا فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون ساير الاحوال والسالبة اعني لازمة للازمة
السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في الباقي واما سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي
او الجزئي صادقا بل الصادق اما الايجاب من غير لزوم او سلب بحسب ما تقتضيه التعاند واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق
فهي بتعميم اوقات صدق التالي مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم التالي ووجه تخصيصها وكلية
الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شيء من الاوقات اتفاقا من
غير لزوم وجزئيه على قياسه وقس سلب الاتفاق على سلب اللزوم واما الاتفاق في جميع ذلك فيترك التعميم والتخصيص والخصوص
على قياسه واعلم ان وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فهو وجود التعاند في
جميع الاوقات والاحوال وذلك الا يكون لكون اجزائها متعاندة بالذات وحينئذ يكون التعاند في بعض الاوقات
او الاحوال كما يكون مثلا بين الزائد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون ساير الاحوال واهماله على قياس ذلك
واما سلب العناد فقد يقتضي اما صدق الاجزاء معا او كذبهما معا وصدق بعضها وكذب البعض من غير ان يقتضي ذلك صدق
صدق يزا كذب ذلك ولا كذب هذا فهذا اما تقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على ما ذكر في
الكتاب **اشارة** الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب ان تعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل
في اول الانحلال الا الى البسايط واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسايط او ما في قوة البسايط اول انحلالها والحملية اما ان يكون

جزآها بسيطين كقولنا الانسان حيوان في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق الكاتب ماشيا او منتقل بنقل قدميه وانما
كان هذا في قوة البسيط لان المراد شيء واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد قد ذكرنا ان المركبات
من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول من المركبات هي الشرطيات فيجب ان ينحل الشرطيات
الى المركبات الاول قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما ينحل الى المفردات لا غير والفاظ الكتاب غنية
عن الشرح **اشارة** الى العدول والتحصيل وربما كان الربط من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير
لما كانت الدلالة اولية على الامور الثبوتية وتوسطها على غير الثبوتية كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على
امور غير ثبوتية ان نورد الالفاظ الثبوتية ونعدل بها باداة السلب الى تلك الامور التي هي غير ثبوتية فان كان
من تلك الامور ما يدل عليها بالفاظ مؤلفة كالاقوال فليضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما في القضايا
السالبة والموجبة وان كان حقها ان يدل عليها بالفاظ مفردة فلتركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها
كقولنا لا بصير او غير بصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات
وهي التي تسمى معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازائها محصلة وبسيطة ولما تقرر هذا القانون استعمل بعد الكم
في غير السوالب ايضا كالاعمى ولا زال على عكس السوالب **قول** ويعني بغير البصير الاعمى او معنى اعم منه ولما كان
لبعض الاعدام المقابلة للملكات اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون بعض وكان الجميع
في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام واجراها
بعضهم على ما تقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطائفة
الاول وعلى كل ما ليس ببصير اي شيء كان عند الاخر والحد بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم
قول وبالجملة ان تجعل الغير مع البصير ونحوه يسمى واحدا يدل او سلبه فيكون الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من
المحمول فان ايجاب المجموع كان اتفاقا وان سلبه كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان اللفظ المعدول
لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه في التركيب وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها يحسب ثبوت الاتصال او العناد
ونفيهما لا بحسب كون اجزائهما موجبة او سالبة فكذلك هاهنا يكون القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول
المعدول للموضوع وسلبية اذا كانت حاكمة بنفيه **قول** ويجب ان يعلم ان حق قضية حملية ان يكون لها
مع معنى المحمول والموضوع معنى الاحتمال بينهما وهو ثالث معنييهما واداة الربط ان يطابق اللفظ المعنى بعده ويحق
بهذا الثالث لفظا ما لما يدل عليه وقد يحذف ذلك في لغات كما يحذف وامر في لغة العرب اصلا كقولنا

زيد كاتب وحقه ان يقال زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية الاصلية
في قولنا زيد و وهذه اللفظة تسمى رابطة يشير الى تعيين ما يربط به آخر القضية بعضها ببعض فان الايجاب والسلب
يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه فيتحقق من ذلك الفرق بين السلب والعدول واعلم ان الرابطة في المعنى اداة لان
معناها انما يحصل في آخر القضية الا انها قد يعبر عنها تارة بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة
بصيغة كلمة وجودية كما يقال زيد يوجد ويكون كاتبا وتحذف تارة في بعض اللغات كما يقال زيد كاتب
والكلمات قد يشتمل عليها ولذلك يرتبط لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الى رابطة اخرى كما في قولنا قال
زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها بالقضايا الحالية عنها اما بالطبع او بالحذف سابقه و
المشتمل عليها مغايرة للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض على الشيخ بان قال الكاتب يقتضى الارتباط
بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة هو له واحد ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك في الاسماء
الجامدة وحدها وقد نبهنا في هذا الاعتراض لان الفعل انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم
الفعل في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم بعده في حالة من الاحوال كالمبتدا وغيره فانه يحتاج في ان يرتبط بالمبتدا
مثلا اذا تعلق الى رابطة اخرى من غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك موقع اسم جامد فلو كان
بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتى يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد هو يكتب
لان اسناد يكتب الى زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل الى فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الجزء الى
المبتدا او الفعل هنا مع فاعله عنزلة مفرد مربوط على مبتداء برابطة غير ما به ارتبط الفعل بفاعله **قوله**
واذا ادخل حرف السلب على الرابطة فهي مثلا زيد ليس هو بصير احد دخل النفي على الايجاب فرفعه وسلبه واذا
ادخلت الرابطة على حرف السلب جعلته جزءا من المحمول وكانت القضية ايجابا مثل قولك زيد هو غير بصير وربما قالوا
في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت الاول داخلة على الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة
اياها جزءا من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمى معدولة ومتغيرة وغير محصلة اراد ان الرابطة اذا بعيت
سهل الفرق بين السالبة والموجبة المعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتصت رفع الربط فصارت القضية
سالبة وان تأخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت
سالبة معدولة اما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح ان وقع على تمايز الادائين كما يقال
في احداهما ليس السلب وغير بالعدول **قوله** يسمى معدولة اقول وبعضهم يسمون هذه القضية معدولة

27

منسوبة الى المعدول الذي هو المفرد **قوله** وقد يعتبر ذلك في جانب الموضوع ايضا وذلك كقولنا
غير البصير اعمى الا ان القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه انما تقيد بالموضوع وقد يقال
البحث في هذا الصنف احدهم السلب بالنسبة بخلاف الاول **قوله** فاما ان المعدول يدل على العدم المقابل
للملكة او على غيره حتى يكون غير بصير انما يدل على الاعمى فقط او على كل فاقد البصير من الحيوان ولو طبعا او مما هو اعم من
ذلك فليس بيانه على المنطقي بل على اللغوي بحسب لغة لغة قد ذكرنا الخلاف في المعدول كغير البصير يطلق على عدم الملكة كالاعمى
او على ما ليس بصيرا اي شيء كان في اطلاق اعدام الملكات على معانيها ايضا خالف بعدم الاتفاق على تفسير العدم
بعدم شيء في موضع من شانه ان يتصف بذلك الشيء قد بين بعضهم الى ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي والاعمى
لا يطلق الا على من كان من شانه ان يكون بصيرا من اشخاص الحيوانات وبعضهم الى انه موضوع نوعي او جنسي والاعمى
يطلق مع ذلك على الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلى ما فقد البصر من الحيوانات
طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعهما ان يكونا بصيرين لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون
المعدول على عدم الملكة يطلقونه على احد هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما يقال المحصل يطلقونه عليها وعلى
ما هو اعم منها كالجمادات مثلا وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا يتعلق بالمنطق بل هو بحث
لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلاحات **قوله** وانما يلزم على المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا اخر
عن الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فالقضية اثبات صادقة كانت او كاذبة وان الاثبات لا يمكن الا على
ثابت متمثل في وجود او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب ثباته واما النفي فيصح ايضا من غير الثابت لكان كونه غير ثابت واجبا او غير
واجب بين بيان ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين العدول والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب
اللفظ فتقدم الربط على السلب وتأخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان مربوطا كيف كان ان الاعتبار في العدول انما
هو بارتباط حرف السلب بالرابطة على الموضوع سواء تأخر الحرف عن الرابطة كما في لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة
الفرس في مثل قولهم زيد نابينا است واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة كانت او محصلة يجب ان يكون ثابتا
عند من يحكم بالايجاب عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت لا يصح ان يثبت له شيء
ويصح ان ينفى عنه كزيد المعدوم فانه لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود فلا يكون حيا و
ذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت
غير خاص بشيء منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا ويجوز ان يكون عدميا سواء كان ممكن الوجود او
او

للمنعة فالسالبة اعم مساواة للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك تكون السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة
اذا تشاركتا في الاجزاء وكذلك السالبة المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها الفاضل الشارح
على ذلك لما لم يكن حاجة في هذا الكتاب بل كانت معارضات ومحاسبة على اصول غير مشروع وكان الاشتغال بها مما يؤدي
الى الاطناب ولا يحصى مزيد فائدة اعرضنا عنها **اشارة** الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات
من الشرطيات قد تكون مولفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط لما كانت الشرطيات مولفة من قضايا لا من
مفردات وكانت القضايا ثلاثا حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية اثنان فتاليف كل شرطية متصلة
كانت او منفصلة شرط ان تكون المنفصلة انصادات [illegible] امكن ان يقع على اوجه بلا تشابه الاجزاء وهي التي
تكون من حمليتين او من متصلتين او من منفصلتين وبلا ثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية ومتصلة او من حملية ومنفصلة
او من متصلة ومنفصلة وكل واحد من الثلاثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين متعاكسين في الترتيب لاختلاف
حال جزئيها بالطبع ويكون لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا
اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا
كان النهار معدوما فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد زوجا واما فردا فعدد الكواكب اما
زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
ومن عكسها كعكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة كقولنا ان كان الشيء عددا فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها كعكسه
ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار
معدوم ومن عكسها كعكس امثلة المنفصلات وهي من حمليتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما
ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين
كقولنا اما ان يكون العدد زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة
كقولنا اما ان لا تكون الشمس علة النهار واما ان يكون اذا طلعت الشمس فالنهار موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا
اما ان يكون الشيء واحدا واما ان يكون ذا عدد اما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة كقولنا اما ان يكون اذا
كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة من امثالها
وقد تكون محصلات ومحصورات موجبات وسوالب بسائط بعضها من بعض وتكثر وجوه التاليف ولما كانت
الشرطيات مولفة بعد التاليف الاول فهي تكون مولفة اما تاليفا ثانيا اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات

من حمليات او رابعا اي من شرطيات مولفة من حمليات وهلم جرا الى ما لا نهاية له **قوله** فانك
اذا قلت ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا فقد ركبت متصلة من منفصلة واذا قلت اما ان يكون اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان
لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت ان كان هذا عددا فهو
اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من حملية ومن منفصلة وعليك ان تعد من نفسك سائر الاقسام اقتصر
الشيخ من التاليفات التسعة والستة على ايراد امثلة ثلاثة اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها
موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين احدهما موجبة والاخرى سالبة وثالثها متصلة
مهملة من حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح زعم ان تالي المثال الاول وهو
ان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا
الحق ان يكون منفصلة مولفة من الشيء فلازم نقيضه وهي تكون مانعة للخلو فان الشيء لو ان يقع كذا يقع لازم نقيضه
الذي يرتفع معه نقيضه لا يرتفع النقيضان معا وهو محال ولا يكون مانعة للجمع ان كان لازم النقيض ويكون مانعة له
ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول منع المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها فاذا لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم
لطلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد بين نقيض المقدم ولازم عينه
الذي هو الانفصال المذكور وقال والمنفصلة التي اوردها الشيخ مولفة من الشيء وملزوم نقيضه لانها مولفة من
طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل الامر
بالعكس فاذن هو سهو او اورد الشيخ نظرا الى المادة فان المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال
من اي جزء اتفق مع نقيض الاخر هذا ما اورده الشيخ الفاضل الشارح عليه ويمكن ان يعارض بان هذا الكتاب
يجب ان يكون منفصلة مولفة من الشيء ونقيض لازمه على ما اورد الشيخ وانما يجب ان يكون التالي المذكور من المنفصلة
لان المقدم يقتضي استلزام طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها فاذن يمتنع اجتماع
طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم
الترديد بين المقدم وملزوم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور فالتي اوردها الشارح مولفة من الشيء ولازم
نقيضه وهما ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو واورده الفاضل الشارح نظرا الى المادة والحاصل من هذا التطويل

انه اضافة الى مقدم المتصلة الاولى منفصلة يتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه وعورض باضافة منفصلة اليه يتبعها ايضا ويتبع ايضا المنفصلة الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح رجح الاولى على الاخيرة من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانعة الخلو دون الجمع من نقيض المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها منفصلة حقيقية بحسب الصورة نعم ذلك اذا جعل اللازم في التالي اعم من الملزوم كما ترك ابد للكتابة ولا حرج على الشيخ في ايراد احد المتلازمين دون الاخر والمثال الثاني **قوله** اما ان يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود معدوم ويوجد في كثير من النسخ واما ان يكون ايضا وهو من سهو الناسخين **قوله** والمنفصلات منها حقيقية وهي التي يراد بها لا يخلو الامر من احد الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط وهي هي التي تمنع الجمع والخلو ويحدث من القسمة الى الشيء ونقيضه فان النقيضين هما اللذان لذاتيهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد المتناقضين او كليهما مساوي في الدلالة فيحصل المناقضة فيهما كما يقال العدد اما زوج واما فرد **قوله** فربما كان الانفصال الى جزئين وربما كان الى اكثر وربما كان غير داخل في الحصر اما ما ينفصل الى جزئين فقد ذكره واما ما ينفصل الى اكثر فهو ربما يورد بدل الاجزاء ما ينفصل الى اجزاء ثالثة من اجزاء الاجزاء كقولنا كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو بسبب من قولنا انه اما تام واما غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا انفصل ساير الاجزاء الى اجزاء اخر ويبلغ الاقسام ما بلغت ويكون مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون حاصل الاقسام في الكل من قسمة الى النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا فهو غير موجود فانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وصلت اليه من شرحه سقيمة ويستكشف من ساير النسخ واما ما كان غير داخل في الحصر فكقولنا المضلع المسطح اما مثلث او مربع او مخمس وكذلك الى ما لا يتناهى **قوله** ومنها غير حقيقية مثل التي يراد فيها ما تعني منع الجمع فقط دون منع الخلو عن الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشيء حيوان شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يشبهه ومنها ما يراد فيها ما منع الخلو عن الاقسام وان كان يجوز اجتماعها وهو جميع ما يكون تحليله يؤدي الى حد ح ومن الانفصال الحقيقي وايراد لازمه بدله اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر واما ان لا يكون يغرق اي واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما لا يمكن مع النقيض ليس ما يلزم النقيض وكان منع الجمع ولا

ولا منع الخلو ولا منع الجمع اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه واعم حدث منفصلة غير حقيقية لزم منه اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض ولا احتمال ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص احتمل ان يجتمعا معا واما الثاني فلان الشيء لو ارتفع مع ما هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيضين ايضا يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق معه ما هو اعم من نقيضه ولا يصدق مع النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال الاول ان يقول هذا الشيء اما حيوان او ليس بحيوان والشجر اخص من اللاحيوان فيورده بدله او يقول هذا الشيء اما شجر او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فيورده بدله فيحصل منهما قولنا هذا الشيء اما حيوان واما شجر مانعة الجمع دون الخلو لانه لا يكون شيء واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما كالحجر وح يكون قد اوردنا بدل النقيض ما لا يمكن معه ويستلزمه لا ما يجتمع معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني ان نقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر اعم من قولنا غرق فنورده بدله ويحصل منهما قولنا زيد اما في البحر واما لم يغرق مانعة الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وح يكون قد اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من الجميع واما الاخران فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشيء شجر حجر معا وذلك بان يرد عليه قوله اما ترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما ترديد الكذب فيهما فيقال انه اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا اي اما هذا كاذب او ذاك ويكون الاول باعتقاده مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من كل واحد منهما امتناع الوصفين في ذلك الشيء ونقيضا في لما سلمه ذلك القائل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معنى منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحد من هذه المنفصلات قد تتألف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد وهذا الشيء اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دائم الوجود واما ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس بفرد وهذا الموجود اما ليس بدائم الوجود واما ليس بممكن الوجود وهذا الشيء اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة وسالبة كقولنا العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس بانسان فهذا من حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتألف عن موجبة وسالبة لا غير [illegible] ومانعة الجمع يمكن ان يتألف منهما ويمكن ان يتألف من موجبتين وذلك ظ ولا يمكن ان يتألف من سالبتين لان الموجبة لا تستلزمها سالبة حقيقية ومانعة الخلو يمكن ان يتألف منهما ويمكن ان يتألف من سالبتين لان السالبة يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن

ان يتالف من موجبتين لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية **قوله** وقد يكون لغير الحقيقية اصناف اخر وفي ما اورد
هاهنا كناية يريد به المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو مثاله يقول رايت اما زيدا او عمروا
حسن سكت في روسهما ويقول العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذان الفعلان وهذا مما يتعلق
باللغة **قوله** ونحن عليك اي يجري المنفصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان يكون
المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول هذا بيان كلي لما يتعلق بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك
واحد وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في موضعه ان شاء الله وفي بعض النسخ او المتصل و
المنفصل والمنفصل ذي الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق به لعدم امتياز اجزائه
بالطبع **اشارة** الى هيئات تلحق القضايا وتجعلها احكاما خاصة في الحصر وغيره الادوات هي التي تلحق
الهيئات بالقضايا الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيئات دون الادوات
قوله انه قد يراد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيمتنع
ذلك زيادة في المعنى لم يكن بمقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة تجعل الحمل مساويا او خاصا
بالموضوع وكذلك قد يقول ان الانسان هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على المحمول مساو للموضوع
وكذلك يقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او يقول ليس الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في
الاخص المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص
المساوية وقد يكون اخص منه كالخواص غير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية دلت على نفي العموم عن المحمول
وهو معنى قوله لجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك فافهم العموم
قوله ويقول ايضا ليس الانسان الا الناطق فيفهم منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى الناطق
وليس بعض الانسانية معنى آخر والثاني انه ليس يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق يريد ان هذه الصيغة يفيد اما
المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق
قوله ويقول في الشرطيات ايضا لما كان النهار راعيا كانت الشمس طالعة وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال
دلالة تسليم المقدم ووضعه ليسلم منه وضع التالي راعيا اي بانيا ولفظة لما يقصد مع الدلالة على استلزام التالي الدلالة
على ان وجود المقدم مسلم موضوع لا يحتاج الى بيان **قوله** وكذلك يقول ليس يكون النهار موجودا الا و
الشمس طالعة يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس طالعة ويقصد هذا القول حصرا في اللفظ يريد ان القضية ها

بين الاوايين يصير محصورة كلية **قوله** ويقول ايضا لا يكون النهار موجودا او يكون الشمس طالعة وهو
قريب من تلك هذه والتي قبلها من القضايا التي تسمى مجردة وهي ما تخلو عن ادوات الاتصال والعناد ويكون
في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار موجودا الا ان يكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة قولنا كلما كان
النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان يكون
الشمس طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يعبر اجزاؤها **قوله** ويقول ايضا لا يكون هذا العدد زوجا وهو فرد
وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا وهذه ايضا من المحرفات
وكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل مربع الزوج فهو زوج لا يكون كثيرا من المقادير
الصم كجذر العشرة مثلا يكون مربعاتها ازواجا ولا يكون هي اعدادا فضلا عن ان يكون ازواجا وكذلك القول
في الافراد ولو بعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان
لا يكون فردا وذلك لان الشي الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك معا ومثاله
اخره لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون
كاتبا وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة الرعشة مثلا **اشارة** الى شروط التقابل
يجب ان يراعى في الحمل والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ح مساو الد فليراع لمن وكذلك الزمان
والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال
القوة والفعل فانه اذا قيل ان الخمر مسكر فليراع اما القوة او بالفعل والجزء السير او المبلغ الكثير فان اهمال
هذا يوقع غلطا كثيرا ما يذكر في هذا الفصل قوانين لا يحصل معاني القضايا الا برعايتها ورعاية امثالها والتي
ذكره الاول حال الاضافة وقد ذكر مثال الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات
هو فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال المكان كما يقال السقمونيا مسهل الصفراء فليراع في
اي مكان هو فقد قيل انه لا يعمل في الصقالبة الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء
والكل السادس حال القوة والفعل وقد ذكر مثالهما وهو كل متحرك وهذه الشروط قد يكون تذكر في باب
التناقض مضافا الى شرطين اخرين كما يجيء ان شاء الله تعالى **النهج الرابع في مواد القضايا وجهاتها**
الى مواد القضايا لا تخلو المحمول في القضية او ما يشبهه وهو عند الفاضل الشارح التالي فانه المحمول في القضية من حيث انه التالي
لكونه محكوما به في القضية الشرطية كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان توصف به التالي الى المقدم بالوجه

والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها على ما يعتبر في
الحمليات فايدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق شبيهات بالضرورة والامكان من وجه وليس يعتد على التصويب
ان يقال ما نسبة المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فان نسبة المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع
ويقارنه فان المحمول وصف محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك نسبته الى الموضوع كما للمحمول بعينه في انها
لا تخلو من ان يكون اما واجبة او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات من مراعاتها فان الغفلة عنها
مما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات المختلطة كما يجي بيانه واعلم ان نسبة المحمول الى الموضوع غير نسبة الموضوع
اليه والاولى هي المتعلقة بالحكم دون الثانية ولذلك اختصت بالنظر فيها **قوله** سواء كانت موجبة او سالبة
من ان تكون نسبته الى الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان
او نسبة ما ليس ضروريا لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري
العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة يشير
الى الاحوال الثلثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وسقط **قوله** ويعني بالمادة هذه الاحوال الثلثة
التي يصدق عليها في الايجاب والسلب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها يقول ويعني بالمادة مثلا الحالة التي للحيوان
بالنسبة الى الانسان في نفس الامر التي يصدق عليها لفظ الوجوب سواء يقول الانسان حيوان او يقول الانسان
ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب والسلب التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين
لو صرحنا بها وفي بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلثة لو صرح بها والوجه فيه ان الوجوب
يصدق على قولنا الانسان حيوان حال الايجاب فانه حال السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حال السلب يصير
وجوبا فهذه الالفاظ يصدق عليها حال الايجاب فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان
المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى موضوعها سواء
تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم تطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون
ب فانا نفهم ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول للوجوب والامكان الحقيقي
على ما يجي ذكره وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا منهما ولا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن
ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من القضية
التي هي الجهة **اشارة** الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة

عامة الاطلاق وهي التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورة او دوام او غير ذلك من كونه حينا من الاحيان او على
سبيل الامكان الاطلاق في القضية يقابل التوجيه تقابل العدم للملكة وقد يعد المطلقة في الموجهات كما يعد السالبة
في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي او سلبي فقط من غير بيان شي آخر من ضرورة او دوام او ما يقابلهما
والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة
هي ضرورة الايجاب ودوام السلب ولا دوامهما فالضرورة والدوام يشتملان الاول والثاني من الاقسام يشترك فيهما
دفعة فان بالايجابي والسلب ويبقى الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين فيها حكم من غير بيان
ضرورة او امكان او دوام او لا دوام يوهم انها تعم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم اما ثابتا او
ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل ولا ثبوتا وما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة
وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم
قوله واما ان يكون قد بين فيها شي من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة واما وجود من غير دوام وضرورة
هذه هي الامور التي يمكن ان يعتد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة اما تعمها ولها جميعا من حيث العموم ولم
يذكر الامكان معها لانه ينافي ما بين الحكم فيها حاصلا بالفعل فهو مغاير الاطلاق من حيث العموم والاعتبار جميعا
والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري دايم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم شي اتفاقا
من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام وقيده بلا ضرورة لئلا يتكرر الضرورة ويسمى الحال عنهما
بالوجود فانه لا يبقى بعدهما الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري واما غير ضروري وغير الضروري
اما دايم واما غير دايم **قوله** والضرورة قد تكون على الاطلاق كقولنا الله حي وقد تكون معلقة بشرط والشرط
اما دوام وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني به ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما
ناطقا فان هذا كاذب على كل شخص انساني بل نعني به انه ما دام موجود الذات انسانا فهو جسم ناطق وكذلك الحال
في كل سلب يشبه هذا الايجاب او ما دام كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير وليس معناه على
الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام المتحرك متحركا والفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول وضع فيه اصل
الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة يلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه الحركة
وغير متحرك وليس للانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت معين كما للكسوف او غير معين كما للتنفس لما ذكر
من بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الى مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي تكون

الحكم فيها لم يزل ولا يزال من غير اسنادٍ بشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها كما مر ثم قسم المشروطة
الى ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما بدوام
كون المحمول محمولا وهذه الثلثة هي المشروطة بما يشتمل عليه القضية وانما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين وهذان
مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال الشرط اما داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع
واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس له ذات
سوى ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحد مطلقة وخمسة مشروطة
واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد على مختلف الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس
بكاتب ما دام كاتبا لم يصح بل انما يصح اذا قلت ما دام زيد ليس بكاتب وح صرف السلب جزء من المحمول وكانت القضية موجبة
لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد يتعرى عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي
يحمل بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دام الذات موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض
اوقاته والاول داخل تحت المشروطة بحسب الذات فلا فائدة في افراده قسما والمشروطة بالوصف مطلقا يشمل الضرورية
بشرط الذات فان قيد باللاضرورة الذاتية اختص بالقسم الثاني وهو المراد ههنا بالمشروطة بحسب الوصف والضرورة
بشرط المحمول لا يخلو عنها قضية فعلية ابدا فانك اذا قلت ج ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي ضرورة
متاخرة عن الوجود لاحقة به وساير الضرورات متقدمة على الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليهما لا بالتساوي
والفائدة في اعتبار هذه الضرورة ان يعلم ان القضية خالية عن ساير الضرورات مع كونها فعلية قوله
والضرورة بالشرط الاول وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت ههنا الى شرط فقد تشترکان
ايضا في معنى اشتراك الاخص والاعم او اشتراك اخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات
وجود دايما وما يشترکان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية الضرورة بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات
يقع على ما يكون للذات وجود دايما وعلى ما لا يكون للذات وجود دايما والاول يساوي الضرورة المطلقة في الدلالة
وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروطة باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم
فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم يقيد
بلا دوام الذات بل ترك كما هي مساوية لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشترکان في معنى اشتراك الاخص
والاعم وذلك المعنى هو ثبوت الحكم في جميع اوقات وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي يدوم ذاتها والاعم

هو المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت بلا دوام الذات كانت هي و
المطلقة تشترکان في معنى ثالث غيرهما اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعنى المشترك فيه الذي هو اعم منهما
هو المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وعلى التقديرين جميعا مما يشترکان فيه اعني الضرورة التي بحسب
الذات مطلقا هو المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي ويوجد في بعض النسخ بدل قوله
ذلك سيما باللاعم الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخرى قوله واما ساير ما فيه شرط الضرورة
والذي هو دائم من غير ضرورة فهو اصناف المطلق الغير الضروري يعني الاقسام الاربعة الباقية من الضروريات
وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع على الوجه الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين
وبشرط الوقت غير المعين فهو مع الدائم الغير الضروري اقسام المطلق الغير الضروري وظاهر ان هذه
الضرورات لا تشمل الدوام المطلق الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي بالمطلق
الغير الضروري اما معه اما ضرورة من غير دوام واما دوام من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام
بالضروري الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول ان القضايا اما مطلقة او ضرورية
او ممكنة وهذه القسمة قد تمكن على وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما موجهة والموجهة اما ضرورية
واما ممكنة وعلى هذا الوجه يكون المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم فيها بالفعل او بالفعل
او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة او بالوجود الخالي عنها ويكون المطلقة بحسب هذه القسمة
هي الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل
هذين الاحتمالين اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها
على العامة الشاملة للضرورية والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها على الخاصة الخالية عنها قوله واما مثال
الذي هو دائم غير ضروري فمثل ان يتفق لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحيح ما دام موجود الذات ولم
يكن تلك الصحة قد يصدق وان بعض الناس ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري
الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدائم لان كل دائم كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه و
ان اتفق وقوعه فهو لا يمكن ان يدوم متناولا لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد مما يمكن ان يوجد و
سيما ان كل ضروري فهو دائم فالضروري والدائم متساويان في الكليات واما في الجزئيات فقد يختلفان كما مثل الشيخ
في الانسان الذي يتفق ان يكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدائم فيها اعم الضروري وغيره اما بحث عن الكليات

دون الجزئيات فلذلك لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر في المواد لا يتعلق بالمنطق
فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه اعتبار كل واحد منهما من حيث معنياهما المختلفان سواء تساويا في موضوعاتهما او لم
يتساويا قوله ومن ظن انه لا يوجد في الكتاب حمل غير ضروري فقد اخطاء فانه جايز ان يكون في الكليات
ما يلزم كل شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وما ما بعينه مثل ما للكواكب من الشروق والغروب
للقمر من الكسوف او وقتا ما غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري مجراه مولا لما طنوا ان الحكم الكلي
الخال عن الضرورة لا يكون كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذاتي وغيره فظنوه ضروريا
ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيتين فانهما ليستا ضروريتين الا في وقت ما قوله والقضايا التي فيها ضرورة شرط
غير الذات فقد يخص باسم المطلقة وقد يخص باسم الوجودية كما خصصناها به وان كان لا مشاحة في الاسماء هذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدائمة غير الضرورية معها وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة
ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدائمة غير الضرورية تكون اعم منها اذا لم تشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن
هذا الاعتبار اشارة الى جهة الامكان اما ان يعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على
ما هو موضوع له في الوضع الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا الامكان واما ان يعني به
ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشيء يصدق عليه الامكان
الاول في بعيه فانها واثباته جميعا حتى يكون ممكنا ان يكون وممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا يكون
فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبه جميعا خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت
الاشياء بحسبه اما ممكنة واما ممتنعة واما واجبة وكان بحسب المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا
المفهوم اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب
الامتناع فالممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك
اذا اعتبر معناه في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع
ويخلى عن الواجب فيصرح الامكان مقابلا لكل واحد من ضروري الجانبين ولما لزم وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع
في حالتيه جميعا نقل اسمه اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني خاصا او خاصيا وكان هذا
الامكان مقابلا للضروريين جميعا فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه وذلك ليعلم فهو منهما جواب
الاعتراض على الشيخ بانه قال في الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما كان الواجب

ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس بمتوجه وذلك لانه عني به المعنى الذي وضع الامكان
بازائه اولا لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع وايضا الامكان معنى من شانه ان
يدخل على الايجاب واما على السلب فمعناه من حيث هو هو ما يلازم سلب الامتناع ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب
صار الممكن ان يكون غير ممتنع ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن ان لا يكون غير ممتنع ان
لا يكون وقابل ضرورة الايجاب بكونه ملازما بالسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما يضاف اليه من الايجاب والسلب
واما هو قبل الاضافة فبازاء سلب الامتناع فقط قوله وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام لوجوده وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد ان الامكان الخاص لما كان بازاء سلب الضرورة الذاتية
عن الجانبين كان واقعا على سائر الضرورات المشروطة قوله وقد يقال الممكن ويفهم منه معنى ثالث وكانه اخص
من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك
بل يكون مثل الكتابة للانسان هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت وجوه استعماله لكثرة وجوه استعمال ما يقابله اعني الضرورة
هذا الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق هذا الاسم من المذكورين قبله
لان الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد مثل فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة
الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة له او لا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان كانت مقابلة لهذا
الامكان بالاعتبار فهو يشاركه في المادة لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود ويوصف بالامكان
من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاسمين
اللذين يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اعم منه ولا من الاخر انما يدل احدهما على بعض ما
يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى واحد من السواد
مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه وعلى صفته بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني المذكورة
بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه اخص قوله فيكون ح الاعتبارات اربعة واجب
وممتنع وموجود له ضرورة وما هو شيء لا ضرورة له البتة انما ينبغي ان يقول الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة
ما في جانب العدم ايضا قسم يحتمل بازاء ما له ضرورة ما في الوجود والقسمة لا يصير حاصرة بدونه فان جاز طيهما
تحت قسم واحد هو الموجود له ضرورة ما فينبغي ان يطوى الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو الضروري
مطلقا ليكون الاقسام مسلسلة ولعل الشيخ قد طواهما تحت قسم لطرد اشتراكهما في المواد ولم يطو الواجب

والممتنع لامتناع تشاركهما **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الاعتبار
ليس لما يوصف الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب وسلب بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال
فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود والعدم في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وهذا معنى رابع
للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما
موجودا واما معدوما فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف
لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ان يكون موجودة اذا جاء وقتها ام لا
يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين
احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا **قوله** ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما في
الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا
بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يصر هذا لم يصر ذلك بعض من اعتبر هذا الامكان لما
تنبهوا الا ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من
ان يلحقه ضرورة بسبب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان الوجود الحالي الى ان اخرجه الى ضرورة وجود في العدم الحالي
يخرجه ايضا الى ضرورة عدم وان لم يصره ضرورة العدم فلا يصره ضرورة الوجود وحصل من ذلك ان الواجب
فيه ان لا يلتفت الى الوجود الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة** الى اصول وشروط
في الجهات وههنا اشياء يلزمك ان تراعيها اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب
لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان
بالمعنى الثاني والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا عدمه فانه ليس اذا كان
الشيء متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك في الاستقبال المراد على الرواية الاولى بيان ان الوجود لا يمانع
الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة ويريد بذلك رفع الشبهة التي من ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود
اما ان يعتبر من حيث هو ضرورة ما دائمة او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من حيث كذلك وهذه اقسام ثلثة والاول
يدخل الامكان الاول والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان الاستقبالي الذي هو
اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اخلف وقتاهما
فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه

لان الواجب الذاتي وعرف بالوجوب الذاتي فلا فايدة في ان يحمل الامكان عليه وان كان صادقا عليه
لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان لضرورة داعية الى ذلك لا لقصد من واضعه وعلى الرواية الثانية
فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار فلا يمتنعان عن التوارد على المواد كالوجوب
الذاتي مع الامكان الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون على هذه الرواية قوله والموجود في الحال
لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسئلة اخرى منقطعة عن الاول **قوله** واعلم ان الدائم غير الضروري فان
الكتابة قد يسلب عن شخص ما دائما في حال وجوده فضلا عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري وهذا بيان ايضا لما
تقدم بمثال جزوي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزويا ايجابيا ومعناه ظاهر **قوله** واعلم ان السالبة الضرورية
غير سالبة الضروري والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وغير ذلك من
الاشياء وحاصل مفهومات الممكن قد يقال لها السالبة ويكون بينهما الغلط القضية الموجهة يسمى رباعية وموضع الجهة
منها على الرابط لا بها بيان نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا قبلها لانها يقتضي رفعها فالسلب والجهة
اذا اجتمعا ما لم يحل اما ان يكون بالجهة متقدمة على السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان يكون متاخرة عنه كما في
قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان يكون القضية سالبة جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان يكون الجهة من
نوعه وجهة القضية مما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي يلازم الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة
الايجابية فهي يلازم الممكنة العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي يلازم الممكنة العامة الايجابية فان سلبهما معا
يلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة ان كانت عامة اشتملت على الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة كانت
لموجبها ملازمة منعكسة لما حكي ذكره وسالبة الامكان فان سلبت العام فهي التي يلازم الضرورية المقابلة للممكن
بذلك الامكان وان سلبت الخاص فهي يلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة
منعكسة لموجبها وسالبة الموجود بلا دوام فهي يلازم ما يتردد بين دوام الطرفين وان كان الوجود بلا ضرورة
فالسالبة الوجودية لا يلازم موجبتها بل يعمهما دوام الطرفين الحال عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي يلازم
ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود السلبي يلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب
اشارة الى تحقيق الكلية الموضوعة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل ج ب فلسنا نعني به ان كلية ج او
الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد مما يوصف بج كانت موصوفا في الفرض الذهني او في الوجود وكان موصوفا
بذلك دائما او غير دائم بل كيف اتفق حقق القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزائها وهو ينقسم الى ما يتعلق بالموضوع والى ما يتعلق

بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول ستة احكام اربعة سلبية واربعة ايجابية والسلبية منها انا لا نعني بقولنا كل ج
كلية ج ولا الجنس الكلي واي لا الكل فان الكلية هي العموم ولا العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون موضوعا
وذلك في المهملات وقد يكون جزءا من الموضوع وذلك في المخصوصات والمحصورات وسابعة انه ان اخذ مع لاحق مشخص
مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان اخذ مع لاحق بعضي عمومه ووقوعه على الكثرة فلا يخلو اما
ان يكون نظرا الى تلك الطبيعة من حيث يقع على الكثرة او نظرا الى الكثرة من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول
هو الكلي العقلي والثاني ان كان حاصر الجميع ما هي مقولة عليها اي يكون المراد كل واحد واحد مما يقال عليه ج او يوصف بج كان
كليا موجبا والا جزئيا موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معنى الكل فاورد الفرق بين الكل والكلي عاقيل من
ان الكل متقوم بالاجزاء غير محمول عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزاء محصورة والجزئيات لا تحصى
وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين الكلي والكل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل
عشرة ولعله من في هذا المثال بعد التبعيض في قولنا كل واحد من ج بعد التبيين فهذا المثال يشمل على المغالطة بحسب
اشتراك الاسم والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام
الايجابية فاولها انا نعني بكل ج كل ما يقال له ج وتوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملات وذلك لان لفظة كل
لا تصاف لها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد مما توصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي
في ذلك فانه ذهب الى ان المراد هو كل ما يصح ان توصف به سواء كان موصوفا بالفعل ولم يكن الا بالقوة وهو مخالف
للعرف وللتحصيل فان الشيء الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا نعني به الموصوفات
بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود الخارجي ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد من الصنفين
احكاما ايجابية وخالف جماعة من المتطفلين في ذلك ذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما سيأتي
ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء توصف به دائما او غير دائم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يقابل
الدوام واللادوام من جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع
واما الاحكام المتعلقة بالمحمول ففيها ما يختلف الموجهات بحسبه **قوله** فذلك الشيء موصوف بانه ب من غير
زيادة اي موصوف به وقت كذا او حال كذا او دائما فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا
هو المفهوم من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وهذا المفهوم يسمى مطلقا عاما مع حصر ويشير الى
مفهوم الاطلاق العام مع الايجاب الكلي وهو ظ **قوله** فان اردنا شيئا اخر فقد وجهناه بيد الدته علی

بمعنى الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار **قوله** وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى
يكون كانا قلنا كل واحد مما يوصف بج دائما او غير دائم وهذا حال الموضوع وكذا هذا الشرط الذي يخالف
شرط الضرورة نبهها على الفرق بين الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول بالنسبة الى
الموضوع **قوله** فانه ما دام موجود الذات فهو بالضرورة وهذا بيان جهة القضية **قوله** وان لم
يكن مثلا ج فانا لم نشترط انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك يريد ان الحكم الضروري انما
يكون بحسب ذات الموضوع ولا بحسب وصفه فانا اذا قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات
انسان حالة كونه كاتبا او حالة كونه غير كاتب **قوله** ومثل ان نقول كل ج ب دائما حتى يكون كانا قلنا كل
واحد واحد من ج على البيان الذي ذكرناه يوجد له ب دائما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما انه هل
يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دائم الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري موجودا
دائما في كل واحد او مسلوبا دائما عن كل واحد ولا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس بضروري في البعض لا محالة
ويسلب عن البعض لا محالة فاوجب على المنطقي ان يقضي فيه يسمى يريد بيان ان الدائم غير الضروري وهو ظ وبعد نقض
بان الدوام في الكليات لا يفارق الضرورة **قوله** وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي ان
يكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا يريد ان المنطقي اذا طلب نحو الكلام ولم يلتفت الى حال المادة
استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق بنافع في استكشاف النحو ولا الكذب ضار **قوله** ومثل ان
نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا دام موجود الذات بل وقتا ما بعينه
كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم ومثل قولنا كل متحرك متغير وعني
اضاف الموجودات البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله حال كونه مقولا له ج وهو مما لا يدوم اشارة الى
ما يكون الحكم فيه دائما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دائم ما دام الذات وفرق بين الضرورة
بحسب الوصف وبين الدائم بحسب الوصف والفاضل الشارح يسمى الاول مشروطا والثاني عرفيا ويسمى المتناول
منهما للضرورة او الدوام بحسب الذات عاما وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة
والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده ههنا والشيخ لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر
المشروط بالمحمول ههنا لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة ويمكن ان
يكون لا بالضرورة والثاني هو المشروط بالمحمول فاذن هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي سوى الوجودي اللادائم

قوله وقيل ان نقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه يمكن ان يوصف بب بالامكان العام
او الخاص او الاخص على طريقة عموم فان العنوان كل ج ب بالوجود وغيره وجها اخر وهو ان معناه كل ج مما في الحال او
في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده هؤلاء القوم يحملون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج بالفعل اما في
الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وصح ج او كما يكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه
وهو المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت
وجوده ذلك وهذا المذهب قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج ووقتا ما هو بعض ما هو ج لا الكل و
لوجوه اخرى من الفساد ستعرف في ابواب القياسات ويطول شرحها قوله وح يكون قولنا كل ج ب بالضرورة
وهو شامل على الازمنة الثلثة واذا قلنا كل ج ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اى وقت من المستقبل
فيصح ان يكون ب وان لا يكون وهذا مذهب رابع من المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة مما يشتمل
على الازمنة الثلثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع
في طبيعتهما كما ذكرناه وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان حيوان موجود صح ح ان يقال كل حيوان
انسان ولا شيء من الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان فيكون الاطلاق والامكان
لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى الحيوان كذلك قوله ويجب ان لا يبالي ان يراعي هذا الاعتبار ايضا
وان كان الاول هو المناسب يريد لا يبالي ان يبين لوازم هذا الاعتبار اذا فرض صادقا وان كان الاول هو
المناسب للاستعمال في العلوم والمحاورات وهو الذي يحتاج ان يعتبر بحسب طبايع الامور اشارة الى تحقيق الكلية
السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف لك ان الواجب في الكلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي
تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب متناولا لكل واحد واحد من الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور
سواء لا غير من الوقت والحال حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله
يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول عن جميع الاحاد
الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تعيين ولا ما يقابلهما بل على وجه اعم منهما جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى
ما يشبه العدول حيث قال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفى عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض
يستدركه قوله لكن اللغات التي نعرفها قد جرت عادتها باستعمال النفي الكلي على هذه الصورة واستعملت
لفظة السالب الكلي لمعنى ادل على زيادة معنى على ما تقتضيه هذا الضرب من الاطلاق فيقولون بالعربية لا شيء من ج ب

ويكون بعض ذلك عندهم انه لا شيء مما هو ج يوصف البتة بانه ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد
واحد من الموصوفات بج ما دامت موصوفة له الا ان لا يوضع له وكذلك ما يقال في فصيح لغة الفرس هيچ ج نيست ب
وهذا الاستعمال يشمل الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع اراد به ان
المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع
في جميع اوقات كونها موصوفة لما وضع معه على وجه يعم الدائم واللادائم الضروري واللاضروري بحسب الذات
وهو اعم من الضروري المشروط بالوصف لان الدائم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح ان يقال لا شيء من
الانسان بنائم وان كان الحكم صادقا على جميع الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم
انسانا وكذلك في لغة الفرس قوله وهذا قد غلط كثيرا من الكيس بصاحب جانب الكلي الموجب اي ظن
بعض الكيس ان الموجبة المطلقة يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف وليس
ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نائم وعلى المنطقي ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده
اي الاطلاق العام والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدائم بحسب الوصف بالمطلق العرفي منسوبا الى العرف لان
العرف يقتضيه في السالب فالاسم على السالب حقيقة وعلى الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه الشارح
عاما قوله لكن السالب الكلي المطلق بالاطلاق العام اولى الالفاظ به ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس
ب او يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال ولكن السالب الوجودي وهو المطلق الخاص ما يساوي قولنا كل ج
يسلب عنه ب بعينه غير ضروري او دائم هذا الكلام يوهم انه يريد بالسلب ها هنا العدول ولو كان كذلك لكان له وجه لان
صيغة الموجبة لما كانت دالة على الاطلاق العام ولم يكن صيغة السالبة كذلك احتالوا للسالبة بان جعلوها معدولة
حتى ارتدت الى الموجبة ودلت على الاطلاق مقارنا لمعنى السلب لكن الشيخ لا يريد به العدول على ما صرح به في الشفا
بل يريد به تقديم السلب على الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا كل انسان ليس يوجد نائما و
لذلك قال هو ما يساوي قولنا ولم يقل هو قولنا قوله واما في الضروري فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما
ان قولنا كل ج ب بالضرورة ليس يحمل الضرورة بحال السلب عند واحد واحد وقولنا بالضرورة لا شيء من ج
يحمل الضرورة لكون السلب عاما ولا يعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف المعنى ليس بينهما افتراق
في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الاخر وعلى هذا القياس ما في الامكان اي لا بعد بين تقديم الموضوع على
الجهة والسلب وبين تاخيره في الدلالة وان كان بينهما فرق بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول

مسلوب بالضرورة عن واحد واحد من الموضوع والسالبة البعضية ان المحمول مسلوب عن آحاد الموضوع بأسرها
ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة السلب بكل واحد بوصف بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة لان الحكم الكلي
والثاني يقتضي تعلق ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد بوصف متعلقا بالقوة لاشتمال الحكم الكلي على اي واحد
بوصف والحاصل ان الاصل تساوي دلالتهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة والفاضل الشارح
قال السلب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب فهذا العرف انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورية
لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست
كذلك بل هي ملحقة بالضرورة فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي فصل آخر هو هذا
على مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة يفارق اطلاق الحمل في
المعنى وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الآخر مثلا اذا كانت وقت يتفق ان لا يكون فيه انسان اسود
صدق فيه كل انسان ابيض بحكم الجهة دون المحمول وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض في وقت من الاوقات
مثلا ان لا لون الا البياض وغيره من التي لا نهاية لها صدق ح بالاطلاق ان كل لون بياض او شيء آخر باطلاق الجهة
وعليه كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا فرق بالمحمول فانه ليس بالامكان الخاص يكون كل لون بياضا ههنا
الوان بالضرورة لا يكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ان ليس فيه من الحيوانات الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق
الجهة ان كل حيوان انسان وعليه بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول وبكت او الفضل ان هذه الزيادة
كانت ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرئيس ابي علي والمراد في هذا الفصل من اعتبار الجهة هو ان يحمل الموضوع كل ما هو ج مثلا
بالفعل مما في الحال والماضي على ما عمل في المذهب السخيف المذكور والمذهب التابع منه كما مر ومن اعتبار المحمول الحمل
ان يحمل الموضوع اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل على ما تقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين
اختلافا ظاهرا في المعنى والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان اما مواضع الاتفاق فكما
في بعض احكام الجزئية من المحصورات واما مواضع الاختلاف فقد اورد لها في هذا الفصل امثلة الاول وهو ان
يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود في
ذلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو انسان في العقل او في الوجود في وقت آخر ليس بابيض دائما
وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل انسان بابيض الا ان مادة المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية
فان سلب الابيض عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد ضروري ولذلك حمل الثالث

مثلا الاختلاف ولا في الممكن بالاعتبار من حاصل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون
بياضا اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص كل ما هو لون في العقل هو بياض
لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني
بعينه واما الضروري فيستمر امره ايضا من هذين المثالين لانه في ذلك الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود
في الحال فهو انسان بالضرورة فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في الاوقات انسانا ولا يصدق قولنا كل
حيوان بحسب السور ضروريا اي في سائر الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة والظن
ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ لقلة فائدته ولذلك ايضا لم يورده الفاضل الشارح ويرجع الى الكتاب
اشارة الى تحقيق الحرس في الجهات فانت تعرف حال الحرس من الكليتين وبعضها عليهما وذلك
قوله فقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك البعض موصوفا بت في وقت لا غير وكذلك تعلم ان كل
بعض اذا كان بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض صدق في كل واحد ومن هذا
يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق عموم كل عدد في كل وقت يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب اعني ان
الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والانعكاس مساوية
في هذا الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتضي للدوام المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط
في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد لا شمول الاوقات **قوله** وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا صدق بعض
ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب بالاطلاق الغير الضروري وبالامكان ولا بالعكس فانك
بعض الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذات البعض موجودا وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بالامكان
غير ضروري يريد صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما يقتضيه العرف ربما ظن ان ذلك الاعتبار
ليس بصحيح والدليل على صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظ **اشارة** الى تلازم ذوات الجهة
اعلم ان قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان
لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون في قوة قولنا ليس بممكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا
ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا
متلازمان متساويان لهما من باقي الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما ولا تنعكس عليهما وليس يجب ان يكون كل لازم
مساويا فان قولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس عليه فانه ليس اذا كان ممكنا

ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل ربما كان ممكنا ايضا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه
ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا ومن غير انعكاس ايضا لمثل ذلك اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص او الاخص
انما يلزمه ممكن ان لا يكون من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل هو اعم منه مثل ممكن ان يكون العام
ممكن ان لا يكون العام وليس بواجب ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع ان لا يكون
وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون الموجهات منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات
طبقات ثلث للوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلث تقابل هذه الطبقات وهي هذه طبقة الوجوب

طبقة الوجوب ويقابلها طبقة الامتناع

بالضرورة يكون لا يمكن ان لا يكون يمتنع ان لا يكون — ليس بالضرورة يكون ممكن ان لا يكون لا يمتنع ان لا يكون — بالضرورة لا يكون لا يمكن ان يكون يمتنع ان يكون

ويقابلها طبقة الامكان الخاص ويقابلها

ليس بالضرورة لا يكون ممكن ان يكون لا يمتنع ان يكون — ممكن ان يكون ممكن ان لا يكون — لا يمكن ان يكون لا يمكن ان لا يكون

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة
وكذلك الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من الطبقتين الاخريين من غير عكس وما في الكتاب غني عن
الشرح وهم وتنبيه والسوال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن
ان لا يكون فالواجب اذن ممكن ان لا يكون لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس بممكن فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون
ليس يرد لك التشكيك الهائل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن ان ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس بممكن
بالمعنى الخاص ولا يلزم قولنا ليس بممكن بذلك المعنى ان يكون ممتنعا لان ما ليس بممكن بذلك المعنى هو ما هو ضروري ايجابا
او سلبا وهؤلاء مع تنبههم لهذا الشك وتوهمهم ان بابهم حله يعودون ويغلطون فكلما صح لهم في شيء انه ليس كذلك بممكن
او فرضوه كذلك حسبوا انه يلزمه انه بالضرورة ليس وهو على ذلك وعادوا في الغلط لانهم لم يتذكروا انه ليس يحسن فيما
ليس بممكن بالمعنى الخاص والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد يغلطون كثيرا ويظنون
انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه يمكن حقيقي ينعكس الى ممكن ان لا يكون وليس كذلك وقد علمت ذلك مما
هديناك سبيله السوال الذي ذكره مما استعظمه قوم من المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد خلطوا استعمال
احد الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خطئهم فيما
يغ... ذكرناه وذلك ظ ويختم الكلام في هذا النهج باحصاء الموجهات التي تحصلت فيه وهي ثمان وعشرون

المطلقة العامة ٥ الضرورية المطلقة ٥ والمشروطة بالذات اللادائمة ٥ والضرورية الذاتية الشاملة لها
والمشروطة بوصف الموضوع على الوجه العام وعلى الوجه الخاص والمشروطة بالمحمول والتي بحسب وقت معين والتي بحسب
وقت غير معين الدائمة المحتملة للضرورية والدائمة اللاضرورية المطلقة الخاصة اعني الوجودية باعتبار اللاضرورة
وباعتبار اللادوام الممكنة العامة والخاصة والتي هي اخص منهما والاستقبالية المطلقة بحسب السور والضرورية
بحسبه والممكنة بحسبه المطلقة الوقتية على الوجه العام وعلى الوجه الخاص

النهج الخامس في تناقض القضايا وعكسها

كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب
والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون احداهما بعينها او بعينه صادقة والاخرى كاذبة حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما
وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم اختلاف القضيتين قد يكون لاختلاف اجزائهما وقد يكون لاختلاف
الحكم فيهما اما بالايجاب والسلب واما بالكلية واما بالجهة واما بشيء اخر من سائر اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو
الذي بالايجاب والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتهما لا يجتمعان ولا يرتفعان وسائر الاختلافات
الحقيقية راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لا يكون الحكم في احديهما اما على ما يكون في الاخرى او بما يكون فيها
او على الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب والسلب ايضا قد يقع على وجه لا يقتضي
اقتسام الصدق والكذب وقد يقع على وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا ليس باسود فانهما لا يقتسمان
بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان والثاني قد يقع على وجه يقتضيه لامر غير نفس الاختلاف وذاته وقد يقع على وجه
يقتضيه الاختلاف نفسه والاول كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق والكذب
لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد اقتسما حسما
لذات هذا الاختلاف لا لشيء اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة يقتضي لذاتها ان يكون
احديهما صادقة والاخرى كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي الوجوب والامتناع وقد لا يتعينان
كما في مادة الامكان ولا سيما الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد تعين طرف وقوعه وجودا كان او عدما
ولا يكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا مجهولين غير متعينين
واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظر اهو كذلك في نفس الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك
في نفس الامر والتحقيق يابى ذلك فان الحوادث في انفسها الى علل تجب بها وتمتنع دونها وانتهاء سلسلة العلل الى علة اولى
تجب لذاتها كما تبين في العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرط الاقتسام كيف كان

ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكد بقوله حتى لا يخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين
في بعض الممكنات عند جمهور القوم الي ما ذكرناه من رايهم فيه **قوله** وانما يكون التقابل في السلب والايجاب
اذا كان السلب سلبا لما سلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب لشيء وكان لا يصدق فان معنى انه لا يصدق هو ان الامر
ليس كما اوجب بالعكس في السلب فلم يصدق فمعناه ان مخالفة الايجاب كاذب لكنه قد يتفق ان يقع الانحراف عن
مراعاة التقابل ان يراعي في كل واحد من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اخر القضية في كل واحد منهما من
التي في الاخرى وعلى ما في الاخرى حتى يكون معنى المحمول والموضوع وما يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل
والقوة والفعل والمكان والزمان وغير ذلك مما عددناه غير مختلف يريد ان يبين الجهة المذكورة في حد
التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب ومتى يقال السلب والايجاب حتى في المخصوصات ومع شرط
آخر في المحصورات اعني اولا معنى التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف
عن التقابل يقتضي الانحراف عن التناقض ثم شرع في بيان شرائط التقابل وبين انها بالاجمال شرط واحد وهو
ان يراعي في كل واحدة من القضيتين ما يراعيه في الاخرى حتى يكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرائط
كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول وفيما يشبههما يعني المقدم والتالي
وستة الاتحاد في الشروط الستة المذكورة في آخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي الاضافة وفي الجزء
والكل وفي القوة او الفعل وفي المكان **قوله** وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط كالاتصال
والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان جزء
الستة يرجع الى اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا الاسود جامع للبصر اي مع السواد
ليس بجامع اي لا مع السواد وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود اي في سنه راجع الى
الاختلاف في الاضافة كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل كما في قولنا السيف
قاطع اي بالقوة وليس بقاطع اي بالفعل وفي المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار وليس بجالس اي في السوق
وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن وليس بموجود اي وقتا آخر راجع الى المحمول واقول انها قد يقع
بحسب تعلقها بالموضوع وحده او المحمول وحده كما ذكر الا ان المفردات التي يختلف باختلاف هذه الامور
يصلح لان يوضع ويصلح لان يحمل فتخصيص البعض باحدهما دون الاخر مما لا وجه له وقد يقع بحيث يتعلق بالحكم نفسه
من غير تخصيص باحد جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس يجفف الثوب لبدي اي ان لم يكن الهواء باردا شديدا ولا

ولا يجفف اي ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهواء جزءا من الشمس التي هي الموضوع
ولا من قولنا يجفف الثوب الذي هو المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه كان قبول
الشمس مع برودة الهواء هي غير الشمس مع عدم البرودة او قبول يجفف الثوب مع البرودة
غيره مع عدمها حتى يصير الشرط جزءا من احدهما كان نقيضها وايضا كان غير ما يقبل به من الاسود
مع السواد ولا مع السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا قلنا
السقمونيا مسهل اي ببلادنا وليس بمسهل اي ببلاد الترك لم يكن الكون بتلك جزءا من السقمونيا
ولا من المسهل بل يختلف الحكم بحسبها والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث تعلقها بالحكم
غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبار تعلقها بالحكم حتى يكون اعتبارها مباينا
لاعتبار اجزاء القضية **قوله** فان لم يكن القضية شخصية احتيج ايضا الى ان يختلف القضيتان
في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفا في الكيفية اعني في الايجاب والسلب والا امكن ان
لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان
كاتب وليس ولا واحد من الناس بكاتب او يصدق معا مثل الجزئيتين في مادة الامكان ايضا مثل
قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرائط
المذكورة بان يكون احدى القضيتين كلية والاخرى جزئية **اقول** يريد ان يبين ان المحصورات
المتقابلة مع اختلافها في الكيفية ومع حصول الشرائط الثمانية فيها لا يتناقض الا مع شرط آخر وهو
الاختلاف في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين في مادة الامكان وقد
يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك الاختلاف تلك الشرائط وان كان مقتضيا للصدق والكذب
في مواد اخر كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا لكان مقتضيا في جميع المواضع
قوله ثم تلك الشرائط قد يحتاج فيما يراعى جهة الى شرائط بحسبها يريد ان ذوات الجهة
مفتقرة الى شرائط اخرى تزيد على هذه التسعة على ما نحققها **قوله** فلتكن الموجبة اولا كلية
ولنعتبر ذلك في المواد فنقول اذا قلنا كل انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان
كاتب ليس بعض الناس بكاتب كل الناس حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين صادقة
والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غيره في الاخرين ولكن ايضا السالبة في الكلية

ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس كاتب بعض الناس كاتب وجدنا الاقسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق والكاذب في كل مادة يريد امتحان المحصورات المتناقضة في المواد الثلث فاورد مثلها وكان الصادق هو الموجبة في مادة الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان والكاذب ما يقابلها قوله والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوحا هكذا

موجبة كلية — كل ج ب — متضادتان — سالبة كلية — لا شيء من ج ب
متناقضتان — متناقضتان
موجبة جزئية — بعض ج ب — داخلتان تحت التضاد — سالبة جزئية — ليس بعض ج ب

لمختلفا الكيفية متفقا الكمية ان كانتا كليتين سميتا متضادتين لجواز اجتماعهما على الكذب دون الصدق وهو في مادة الامكان وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين وهما يجتمعان على الصدق دون الكذب كما في تلك المادة بعينها ومتفقا الكيفية مختلفا الكمية وهما الواقعتان في الطول سميتا متداخلتين لدخول احديهما في الاخر ومختلفاهما معا وهما المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الكذب والصدق في شيء من المواد اشارة الى التناقض الواقع بين المطلقات وتحقيق نقيض المطلق والوجودي ان الناس قد افتوا على سبيل التخريف ؛ قلة التامل ان المطلقة نقيضها من المطلقات ولم يراعوا فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتأملوا لمواضع التأمل انه كيف يمكن ان يكون حال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عنى بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج ب من غير زيادة كل وقت اي ازيد اثبات ب لكل عدد من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك ولم يجب ان لا يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب

عن كل واحد او عن البعض اذا لم يكن في كل وقت زعم جمهور المنطقيين ان المطلقات يتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا وغفلوا عن شروط تحقق بدونها الجهة لا تغيير بدونها متناقضة والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة قد تجتمع على الصدق بل المتضادة اي التي اشد القضايا امتناعا عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نايم وبعضهم او كلهم ليس بنايم قوله بل وجب ان يكون نقيض قولنا كل ج ب بالاطلاق العام بعض ج هو دائما ليس ب وبعض قولنا لا شيء من ج ب الذي هو بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة وهو قولنا بعض ج دائما هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية وبعض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب التعارف المذكور وبعض قولنا ليس بعض ج ب هو قولنا كل ج دائما هو ب لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما دوام الايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة السالبة والسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها ضرورية مخالفة لانهما تكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورة اما المطلقة فانما تكذب لان المادة دائمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لا ضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتداء بالكليتين وبين نقيضها الدائمتان الجزئيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية يعني بين اول الدائمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزويات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من ج ب بحسب

التعارف المذكور وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدائمة ومن المطلقة العرفية
انما ينطابقان في اعتبار الدوام ولاشتمال على الضرورة واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم
في احديهما بحسب الذات وفي الاخرى بحسب الوصف فاذن ليستا ينطابقين على الاطلاق
فلو كانتا متطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا تخالفا وليس
كذلك على ما يجيء بيانه **قوله** فاما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم
الوجودية فقد ذكرنا ان الوجودي تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام
انما يصدق على الاول بالضروري الذاتي وعلى الثاني بالدائم المحتمل للضروري فنقيضاهما نقيض
المطلق العام مضافا الى ما يحتملان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني لبعض الوجودي اللاضروري
لاضروري موافق واما دائم مخالف ولبعض الوجودي اللادائم دائم اما موافق واما مخالف
واعلم ان الجهات المباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحتيج لها وقعت هيهنا
فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة على وجه لا يخلو الحكم فيها على احدى تلك الجهات
لو امكن **قوله** فاذا قلنا فيها كل ج ب اي على الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه انما بالوجود
كل ج ب اي بل لا بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك وفي بعض النسخ اي بل اما دائما
بعض ج ب او ب مسلوب عنها كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض الوجودي اللادائم
والاول ليس نقيض لاحد الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص فلعل السهو انما وقع من الناسخين
ومما يدل على ان الحق هو الاخير انه اورد في نقايضها في المحصورات دوام الطرفين لاضروريتهما
قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شيء من ج ب اي على الوجه الذي ذكرنا كان نقيضه المقابل
له ما يفهم من قولنا بعض ج دائما له ايجاب ب او سلبه لانه اذا لم يصدق الحكم ان كل ج ينفى عنه ب
وقتا ما لا دائما فانما يصدق بان يكون نفي دائما او اثبات دائما في الكل وفي البعض ولا نجد له قضية
لا قسمة فيها مقابلة او يتعذر وجودها اي لا نجد قضية تشتمل على الدائمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب
والايجاب لانها لا يتداولان او يتعذر وجودها كما لو وصفت جهة تشتمل على الدائمتين المختلفة
فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم على بعض ج ب بتلك الجهة **قوله** ونقيض قولنا
بعض ج ب بهذا الوجه لا شيء من ج انما هو بالوجود ب بل اما كل ج ب دائما واما لا شيء

من ج ب ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي الكلية بهذا المعنى هو قولنا كل ج اما
دائما ب واما دائما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دائما اما ب
واما ليس ب يصدق في ثلث مواضع احدها ان يكون الايجاب على كل ج دائما والثاني
ان يكون عن كل ج دائما والثالث ان يكون ايجابه على البعض وسلبه عن الباقي دائما قوله
قوله ولا تظن ان قولنا ليس بالاطلاق شيء من ج ب الذي هو نقيض قولنا
بالاطلاق شيء من ج ب هو في معنى قولنا بالاطلاق ليس شيء من ج ب لان الاولى قد
يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو
نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فان سلب الاطلاق
العام يقع على الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع على الضرورتين جميعا واطلاق
السلب لا يقع عليهما وقد مر بيان هذا مرة اخرى حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام
هي غير سالبة الوجود بلا دوام **قوله** فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها
كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما توجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين وذلك
مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل
زمان كون الموضوع على ما وصف به ووضع معه على ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة
في السالب الكلي حتى يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي
كل زمان له ج دفي كل وقت حتى اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او غير
الضرورة وفي ذلك الوقت لا يوصف بب كان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ المتعارف
في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة
نقايض بعض المطلقات على انها مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تناقض فلما ابطله الشيخ
اراد ان يجعل لذلك محملا فتمسك بحكايتين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو ان يكون الحكم
دائما بدوام وصف الموضوع وحينئذ يكون هذا المطلق اخص من المطلق العام والحال بينه
وبين المطلق الخاص مختلف في العموم لانه يشتمل الضرورة والدائم بخلاف المطلق الخاص
والمطلق الخاص يشمل اللادائم بحسب الوصف بخلافه **قوله** فاذا اتفقنا على هذا كان قولنا

كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل ج ب وقولنا بعض ج
ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية هذا موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات
العرفية متناقضة كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب
بحسبه لاحتمال كون الحكم دايما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان المطلقة العرفية يناقضها
المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا
لا دايما بحسب الذات موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق مع كونه عرفيا
والمطلقة العامة والخاصة المخالفة تصدق فان ايضا مع كونه لا دايما بحسب الذات بل الحق
فيه ان نقيض المطلقة العرفية هو مطلقة عامة وصيغة مخالفة وذلك لان الدوام يقابل الاطلاق
العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه
لوجوب اتحاد الشرط في طرفي النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام
كليهما بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالعرفي اللادايم المخالف
قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما تقتضيه مجرد الاثبات والنفي ان كان الاطلاق اولا
عبارة عن مجرد الاثبات والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله
ومع ذلك فلا نعود بالمطلق الوجودي بهذا الشرط قد ذكرنا ان المحصلين اهل هذه الصناعة في تفسير
الاطلاق رأيين احدهما انه يشمل الضروري كما ذهب اليه ثامسطوس وهو العام والثاني انه لا يشمله
كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص فالشيخ اراد ان يبين ان كل واحد من الرايين يمكن ان يختص
على الوجه الذي اليه ذهب ههنا حتى يتمشى التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه
ان العرفي يمكن ان يوخذ متناولا للضروري ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون خاصا
فالمطلق العام العرفي وافق الراي الاول والخاص وهو العرفي الوجودي يوافق الاسكندري
قوله لانه ليس اذا كان كل ج ب كل وقت يكون فيه ج يكون بالضرورة ما دام موجود
الذات هو ب وقد عرفت هذا يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري الذاتي
بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير
ضروري كما ذهب اليه الاسكندر مع انه يناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا
الى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في احكامهم
واستعمالاتهم ان يصالحونا على هذا وبيان هذا فيه طول ويريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم
التخلص عما ذهبوا اليه وهو القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان
يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه في جميع المواضع فان من امثلة التعليم الاول
للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ وكل نايم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي
وكذلك في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن استعمال العرفية هناك
فاني قوله فان كانت الحيلة ايضا ان نجعل قولنا كل ج ب انما القصد فيه قصد زمان بعينه
هذا هو الحيلة الثانية لان نجعل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد منه في
زمان بعينه من الماضي والحال كما ذهب اليه قوم في تفسير المطلق وقد ذكرناه قوله
لا يعم كل احاد ج بل كان ما هو ج موجودا في ذلك الزمان وكذلك قولنا ليس شيء من ج ب
اي من جهات زمان موجود بعينه وح فانا اذا احطنا في الجنس ذلك الزمان بعينه بعد ساير ما يجب
ان يحفظ مما حفظه سهل صح التناقض اشارة الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزئية الحكم
وانما يصح التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميعات زمان ما بانها جميعها ب وبان بعضها
ليس ب في ذلك الزمان بعينه مما لا يجتمعان على الصدق ولا على الكذب اقول قوله وهذا
ايضا يحتاج الى شرط آخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزاء يمكن ان
يقع الحكم في بعضها دون بعض ويجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا
اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذا الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس
بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود كاتب فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس
بكاتب فيه لانه يمكن ان يكونوا كاتبين في بعض اجزائه غير كاتبين في البعض الآخر فيصدقان
معا كما ذكرناه في المطلقات الآن يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثمة قوله وقد قضا
بهذا القوم لكنهم ليس يمكنهم ان يلتزموا على مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الى ان
يعرضوا عن مراعاة شرايط لها عناية ويرجع في تحقيق ذلك الى كتاب الشفا اقول
يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدهما انهم لا يمكنهم

الاستمرار على مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة الكلية المطلقة وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان مالك الف دينار وقد ذهب ينعكس عندهم الى قولنا واحد ممن يملك الف دينار وقد ذهب كاتب ولا يصدق الموضوع على الشرط فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من لا يملك الف دينار وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليس بضرورية ولا ممكنة على تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيتهما انهم يحتاجون الى الاعراض عن مراعات شرائط كثيرة الفوائد في العلوم وغيرها وذلك لاعتبار الجهات التي يكون بحسب انتساب المحمولات الى الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا متعلقا ببعض ما يقال عليه الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان بعينه وترك الموضوع مطلقا واقعا على كل ما يقال عليه كانت القضية مطلقة عرفية صادقة على الضرورة الوقتية وعلى غيرها وح يكون المتناقضين مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة بعضها متحدي الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفنا لئلا يمكن ان يجتمعا على الصدق اشارة الى تناقض ذوات الجهة اما الدائمة فمناقضها تجري على نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولى وتقرب منها فليتصرف من ذلك قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورة المتى لعنى متقابلان فنقيض هذه الدائمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدائمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الى الضرورية وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحيلة الاولى اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الى ضرورتة موافقة فظهر ان نقيض الدائمة لنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احديهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله وتقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل ج ب فنقيضه ليس بالضرورة كل ج ب اي بل ممكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص ان لا يكون بعض ج ب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شيء من ج ب فنقيضه ليس بضرورة لا شيء من ج ب ممكن ان يكون بعض ج ب بذلك الامكان دون امكان اخص وقولنا بالضرورة

بعض ج ب تقابله على القياس المذكور ممكن ان لا يكون شيء من ج ب الى الامكان العام وقولنا بالضرورة ليس بعض ج ب تقابله على ذلك القياس قولنا ممكن ان يكون كل ج ب اي بالامكان العام وبهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تسه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان العام تقابله على سبيل النقض ليس بممكن ان يكون كل ج ب ويلزمه بالضرورة ليس بعض ج ب وتتم انت من نفسك ساير الاقسام على القياس المذكور مستعدا وقولنا ممكن ان يكون كل ج ب بالامكان الخاص تقابله ليس بممكن ان يكون كل ج ب ولا يلزمه انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزومه انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شيء فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان يكون شيء من ج ب بهذا الامكان تقابله ليس بممكن ان لا يكون شيء من ج ب وكان هذا القائل يقول بل واجب ان يكون شيء من ج ب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض ج ب او بالضرورة ليس بعض ج ب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني في الحال ان يمكنني اعبر عنه عبارة ايجابية حتى يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الى ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض ج ب بهذا الامكان مناقضه قولنا ليس بممكن ان يكون شيء من ج ب اي بل اما ضروري ان يكون او اما ضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب مناقضه قولنا ليس بممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة لا شيء من ج ب فهكذا يجب ان تعلم حال التناقض في ذوات الجهة وتخلى عما يقولون اقول الاقسام بحسب الضرورة ثلثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص وللامكان العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يتردد بين الضرورتين والحال في جمعها في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة الا ان في قوله في آخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض ج ب مناقضه ليس بممكن ان لا يكون بعض ج ب اي بالضرورة يكون كل ج ب او بالضرورة يكون لا شيء من ج ب موضع نظر

فان الواجب ان يزاد فيه او بالضرورة بعض ج ب وباقيه ليس ب او يقال بالاجال
بالضرورة كل ج هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلثة كما مر في باب الدوام
اشارة الي عكس المطلقات العكس هو ان يجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع
محمولا مع حفظ الكيفية وبقاء الصدق او الكذب بحاله هذا رسم للعكس المستوي الخاص بالحمليات
وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا والاشتباه
المحمول بجزوه في المثال المشهور وهو قولنا لا شيء من الحايط في الوتد الذي لا ينعكس الي قولنا
لا شيء من الوتد في الحايط وما يجري مجراه مما لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل
الشارح لاجله وهو قوله انه يجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا لا حاجة
اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع لا يكون موضوعا اما اشتراط حفظ الكيفية
فواجب في العكس اصطلاحا وكذا اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما
للاصل القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس تابعا له فيه بل المراد
ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما
لوضع العكس واما اشتراط الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه
لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثناء نقيض المقدم لا ينتج ومن المواد
الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان فانه كاذب وعكسه وهو بعض الناس
حيوان صادق فزيادة او الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخه فان اكثر الكتب
خالية عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خالية عنها وكثير من المتاخرين لم يتنبهوا
لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم **قوله** وقد جرت العادة بان يبدا بعكس
السالبة المطلقة الكلية وبين انها منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها عكس الا الشيء
مثل الكلية التي قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من الناس
ولا يجب ان يسلب الانسان عن شيء من الضحاكين فربما كان شيء من الاشياء يسلب
بالاطلاق عن شيء لا يكون موجودا الا فيه ولا يمكن سلب ذلك الشيء عنه **اقول**
يريد ان السالبة الكلية المطلقة عامة كانت او خاصة لا ينعكس الا اذا كانت بحسب الحليتين

المذكورتين وبين ذلك بان الشيء الذي له خاصة مفارقة قد يسلب عنه بالاطلاق
ويمتنع سلبها عنها فاذن الانعكاس لا يطرد في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا ينعكس
وذكر الفاضل الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك للانسان
فلا فايدة في التخصيص بالخاصة **اقول** ولعل الشيخ انما خص البيان بالخاصة لكونها اوضح
فان ايجاب الموضوع على الخاصة التي هي المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزويا
والامتناع عن الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح منه في المتناقضتين **قوله** والحجة التي
يحتجون بها لا يلزم الا ان يوخذ المطلقة على احد الوجهين الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا
اذا قلنا ليس ولا شيء من ج ب فيلزم ان يصدق ليس ولا شيء من ب ج المطلقة والا صدق
نقيضها وهو ان بعض ب ج المطلقة بعينها فليفرض ذلك البعض شيئا معينا وليكن د فيكون د
بعينه ج وبعينه ب معا فيكون شيء مما هو ج هو ب وذلك الشيء هو د المفروض لان العكس
الجزوي الموجب اوجبه فانا لم نعلم بعد انعكاس الجزوي الموجب وقد كنا لا شيء مما هو ج ب
هذا محال **اقول** هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض المنطقيين عليها
اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية وهو انما تبين في موضعه بانعكاس السالبة
الكلية وذلك دور وثانيا بانها بينت بالخلف الذي تبين بعد هذا عند ذكر القياسات
الشرطية ثم اورد حجة اخرى لها على ما سياتي ذكرها واجاب من بعده بان هذه الحجة ليست
مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية بل انما تبين بالافتراض كما ذكره الشيخ وكان بيانها
بانعكاس الموجبة الجزئية وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبناء على انعكاس
السالبة الكلية لما كان دورا بل كان هو ونظيره من غير ضرورة والخلف ان كان
موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه انما يذكر تحريره عند المادة وفي ذلك
الموضع لكونه احد تلك الانواع لا انها محتاجة الى بيان او ردد هناك فيسهل على الافتراض انه
مبني على قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو ب فبعض ج ب والحق انه ليس
كذلك لان الحدود ليست متباينة ولا بعضها محمولا على بعض فالصورة ليست بقياس فضلا
عن ان يكون من الشكل الثالث بل معناه ان الشيء الذي يوصف به بعينه في ذهننا ونسميه

و هو الذي حمل عليه ج د ويلزم منه ان يكون الشيء الذي يحمل عليه ج يوصف بب فيكون
بعض ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرف ما في موضوع ومحمول الفرض والتسمية والقياس
يستدعي هذا اعتبار العام وتسمية الشيء لا يصيره بمعنى فهذه حال هذه الحجة فالشيخ بين انها
لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدى
المعنيين **قوله** واما الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب
عادة العبارة فقط فقد علمت انهما في المطلقة يصدقان كما قد يصدق سلب الضحاك بالفعل
السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس والجواب عليه بعضهم **اقول** يشير الى عدم
انتاجها ههنا مما ان الخلف يلزم لو كان بعض ج ب مناقض لا شيء من ج ب المطلقتين لكنهما
بما تجتمعان على الصدق فما قيل له انه محال فتلك الحجة ليس بمحال بل ممكن و تمثل له لا انسان
والضحاك حين نقول كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعي انها تنعكس الى قولنا كل ضحاك
ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال
انما يلزم لو كان هذا الممتنع الجمع على الصدق مع قولنا كل ليس بضحاك لكنهما يصدقان معا فالمحال
غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس
المطلوب ومن قوله لا شيء من ج ب الاصل الذي نريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب هذا خلف
واستحسنه الشيخ **اقول** انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت النتيجة بعض ب
ليس ب عند ما يكون ب حتى يكون ب كاذبة مشتملة على الخلف والا فربما تكون صادقة
وذلك لان الموصوف بب قد يمكن ان يخلو عنه وح يكون ب مسلوبا عنه بالاطلاق
فانا نقول كل نائم مستيقظ مطلقا ونقول لا شيء من المستيقظ بنائم ما دام مستيقظا وهذان
ينتجان قولنا لا شيء من النائم بنائم وهو حق فهذا التاليف يفيد في هذا الموضع بعد ان تعلم ان
الصغرى المطلقة الوصفية مع الكبرى بالعرفية السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول **قوله**
كما هو على الوجهين الآخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس على نفسها بهذه الحجة بعينها اما على الوجه
الاول منهما فتقريره ان نقول قولنا لا شيء من ج ب ما دام ج وليكن عرفيا عاما ينعكس
الى قولنا لا شيء من ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان

لا شيء من ج ب ما دام ج هذا خلف **اقول** انه التحقيق بمعنى ان يكون لا شيء من ب ج
ما دام ب هو بمعنى ان بعض ج بالاطلاق العام الوصفي كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج
ب بعضا العرفي لنا لا شيء من ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية
لانه ان كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شيء من ج ب ما دام ج على الصدق
كما مر فهذه الحجة مبنية على انعكاس الموجبة الجزئية المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد
الا الانعكاس المطلق لها اما كون العكس ايضا وصفية فمحتاج الى بيان ثم نبينه بان نقول
انا اذا قلنا بعض ب ج بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيئا مما يوصف ج فهو في بعض اوقات
اتصافه بب وح يتم الحجة واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة
عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال في انعكاسه عكسه يجوز ان يكون
كالاصل وهذا يدل على انه يجوز ان يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلى هذا
التقدير فالبيان بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت **وقال** الفاضل المساوي صاحب
البصائر انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دائما او ضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل
ايضا دائما او ضروريا وذلك لانعكاسهما على انفسهما هذا خلف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول
لا شيء من الكاتب بساكن لا دائما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه لا شيء من الساكن بكاتب لا دائما
لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة
او الدوام **وقال** احد بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا خاصا لئلا يلزم
ما اورده صاحب البصائر **واقول** في تقريره ان هذا العكس لا يحفظ الكمية والجهة
معا بل يحفظ احديهما اوحدهما اما الكمية وحينئذ يصير في الجهة عامة واما الجهة فحينئذ تصير في الكمية
جزئية اما الانعكاس فان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي ج ب ويلزم على ذلك ان الموصوف
بب حال اتصافه به لا يكون موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان يكون
ذات ج قد يخلو عن الاتصاف به والا لكان لا اتصافها بب ايضا دائما وكان لا دائما هذا
خلف وانها قد تتصف بب في بعض اوقات خلوها عن ج والا لكان ب دائم السلب

عنها ولا كان لا دايما هذا خلف فتلك الذات عند الصدق هي ب بمتنع ان يوصف
ج لا دايما ولكن ما دامت موصوفة بب وهو المطلوب واما اجمال العموم فلان ب
لما امكن ان يكون محمولا في الايجاب على الذات الموصوفة بج احتمل لان يكون اعم
منها فيكون شيئا ما او يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات الموصوفة بج احتمل لان يكون
اعم منها فيكون شيئا ما آخر يوصف بب ولا يحمل على تلك الذات اصلا ولا محالة يكون
تلك الذات ضرورية السلب عن ذلك الشيء فلاجل ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما
يوصف بب ما دام الوجود بل عن بعضه واما عن كله فيما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي
العام واعلم ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في الكل
او دايمة في الكل ثم وجودية عرفية في الكل او ضرورية في البعض ودائمة في البعض او ضرورية
في البعض ووجودية في البعض ودائمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية ودايمة
ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق مع اربعة احتمالات منها من ان يكون
وجودية في الكل او في البعض ولا يصدق مع باقيها واما على الوجه الثاني من الوجهين
الآخرين فيقتصر بيانه ان نقول قولنا لا شيء من جهات الزمان الزماني العالي بب في ذلك
الزمان ينعكس الى قولنا لا شيء من ب ج في ذلك الزمان لانا لا نشترط في ب ان يكون
موجودا في الزمان فانه ربما لا يكون لشيء مما يوصف به وجود وحينئذ كما ذكرنا وتمثلنا فيه
مما كان الف وقد نسب بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان ونبينه بانه لو لم يكن في ذلك
حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان
لا شيء من جهات ذلك الزمان ب هذا خلف والكلام على نقض المطلقات بهذا الوجه
قد مر فلا وجه لاعادته **قوله** فاما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة الذي ما حدثت
من بعد المعلم الاول فلا نحتاج الى ان نذكرها فانها وان اعجب بها عالم فرقة فقد بينا حالها
في كتاب الشفاء الحجة المحدثة التي اشرنا اليها انما احدثت بعد الاعتراض على الحجة الاولى وقد
استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر الفارابي وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين المباين

مباين فب ايضا مباين لج فلا شيء من ب ج واستدرك الفاضل الشارح عليه هذا الكلام
بان قال قد يكون مباين المباين هو الشيء نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك لانه اذا
جعل المباين لب هو ج فالمباين له قد يكون ب وقد يكون غيره وقد كان في قولهم مباين
المضاف يصح الجار على ان اسم المفعول والمضاف اليه بكسر الراء على انه اسم الفاعل والفاضل
الشارح ظنها بالكسر سهوا فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكره الشارح في
الشفا وهو ان المباينة تقع بالاشتراك على معان مختلفة كالتي بالمكان والتي بالحدود والتي بالسلب
والمراد منها ههنا التي بالسلب فيرجع قولهم ج مباين لب الى انه قد سلب عنه ب وقولهم مباين
المباين الى ان ما سلب عنه شيء فيجب ان يكون مسلوبا عن ذلك الشيء وهذا هو المطلوب
بنفسه ماخوذا في بيانه **قوله** واما الكلية الموجبة فانها لا تجب ان تنعكس كلية فربما
كان المحمول اعم من الموضوع ولا تجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة بلا ضرورة فانه ربما كان المحمول
غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس الذي الدية فان كل متنفس فانه
بالضرورة حيوان دورية بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن الكلية الموجبة
يصح عكسها ج وما موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب كان لنا ان نأخذ شيئا معينا هو ج وب
فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج وكذلك الجزئية الموجبة تنعكس مثل نفسها **اقول**
الكلية الموجبة من المطلقات لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة
خالية عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سواء كان المحمول ضروريا له او غير
ضروري بل ينعكس جزئية للافتراض ومطلقة عامة لان موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه
المذكور والايجاب المطلق يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك
الذات موضوعة مع المحمول وتعرضه لاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعا في العكس بالنسبة
الى تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة اليها في الاصل جهة للعكس
وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة
العكس ممكنة بناء على انها كذلك في الضروري فليس بشيء وسيجيء بيانه **قوله** فان كان
الكلي والجزئي الموجبان من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن عليهما على انها تنعكس جزئية

من طريق انه اذا لم يكن حقا بعض ب ج فلا شيء من ج ب قيل هذا
القيد لا فايدة فيه قال صاحب البصاير وذلك لان الجهة عامة غير مختصة بالمطلقات
التي لها من جنسها نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الى المطلقة العامة
الحينية الموجبة والا لصدق نقيضها وهو السالبة الدائمة الكلية وتنعكس كنفسها الى ما يضاد
الاصل او يناقضه وقيل فايدة هذا التخصيص هي ان انعكاس السالبة الدائمة يبين بانعكاس
الموجبة الجزئية المطلقة فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين بالافتراض حتى لا يكون
دورا واقول الوجه في فايدة هذا القيد ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات
بانعكاس السالبة الدائمة التي لم تتبين بعد احترازا اما من الدور او من سوء الترتيب لكن لما كان
نقيض العكس الذي يدعي صحته سالبة دائمة كلية وكان عنده انها تطابق السالبة العرفية على
ما ذهب اليه في باب التناقض وقد تبين ان السالبة العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها
ضدا او نقيضا للاصل بحسب ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على بعدها واعلم ان الخلف لا يفيد
العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين فكيف يفيد نفس المطلوب بل يفيد
العلم بما يصدق مع العكس من لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى
الامكان العام للعكس اطراده مع الاطلاق و اقول المطلقات العرفية تنعكس مطلقة
عامة وحينية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها وذلك انا اذا قلنا كل ج ب
لا دايما بل ما دام ج حكمنا بان كل ما يوصف بج فانه يوصف بب لا دايما وذلك لان دوام
الاتصاف بج المستلزم لب نفي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي
هو ج انما يوصف بج لا دايما بل بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلق بحسب الوصف
وجودي بحسب الذات وهذه فايدة لا تحصل امثالها الخلف ابتداء بل انما يعطيها اللمية
ولذلك لم تنتبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد التنبه فقد يمكن بالخلف قوله
واما الجزئية السالبة فلا عكس لها فانه يمكن ان لا يكون كل ج ب ثم يكون كل ب ج ليس كل
ب ج مثل انا نحكم بانه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان يكون شيء مما هو ضاحك
بالفعل انسانا يريد ان السالبة الجزئية المطلقة لا يكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية

ضرورية لا سالبة جزئية ومثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا كل ضاحك
بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق مع نقيضه الذي هو السالبة الجزئية فاذن هي غير منعكسة
وقد ذكر اثير الدين المفضل الابهري وغيره ان السالبة الجزئية اذا كانت غير وجودية فانها تنعكس
كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دايما حكمنا بانتفاء شيء ما وصفي
ج وب المتعاندتين في وقتين مختلفين فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا
بب لا دايما اشارة الى عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها
تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبة عن كل ج ثم امكن ان يوجد بعض ب ج
وفرض ذلك انعكس ذلك وكان بعض ج ب على مقتضى الاطلاق الذي يعم الضروري وغيره
وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال وذلك ان
بين بالافتراض فيجعل ذلك البعض د فيجد بعض ما هو ج قد صار ب لمراد البيان بالخلف فاخذ
نقيض المطلوب ولكان موجبة جزئية ممكنة عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج
وكان انعكاسها مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى قوله
وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما لم يلزم عن فرض وجوده محال ثم عكس
المطلقة على ما بينا من قبل فانعكست مطلقة عامة يناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية
وتضادها بحسب الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فلزم الخلف وهو معنى
قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الى المطلوب وقال فلم يكن ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادى
الى المحال والمؤدي الى المحال محال وهو المراد من قوله فما ادى اليه محال وقد تم كلامه ثم انه
ذكر ان بيان انعكاس الموجبة الجزئية انما يتأتى بالافتراض لئلا يذهب الوهم الى تخيل دور
قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس على نفسها جزئية موجبة لما بين من حكم المطلق
العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون
ج كالضاحك ضروريا له ب كالانسان وب كالانسان غير ضروري لج كالضاحك ومن قال غير هذا
والشيء لا يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان العام والموجبة الجزئية الضرورية تنعكس ايضا جزئية
على ذلك القياس الحق انها تنعكس جزئية موجبة مطلقة عامة لمثل ما مر في المطلقات وبعض المنطقيين

ذهبوا الى انها تنعكس كنفسها ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الى انها
تنعكس جزئية موجبة بمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان ينعكس ضرورية
وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال غير هذا او اشار بحال فيه فلا تصدقه ان حال
الانسان العكس ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او لا يكون
فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخرى الى غير ضروري لان الضروري لما انعكس
الى غير الضروري فغير الضروري اولى بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد للاصل في الجهة وذلك
خلف وهذا غير صحيح لانه مبني على ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو ليس ببين ولا بحق
بل الضروري وغير الضروري ينعكسان والى كل واحد منهما ثم رجع الشيخ الى انتاج المطلوب
الى راي هو ابطال مذهبهم فقال فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة
وانما قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد على من زعم انه ضروري وكان البرهان عليه انه
يمكن ان يكون ايضا غير ضروري في بعض المواد فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ان يثبت
ببرهان آخر اذ لو كان قال انه بالاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه وليس قوله
انه بالامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس الامر على ما صرح به في ساير كتبه وما تمسك به
الفاضل الشارح من احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في
الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف وذلك لانه ينافي
الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي انتفت له الانسانية بالضرورة فان الكاتب
ما لم يكن ثابتا لا يكون انسانا ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا لما هو الانسان
قوله والسالبة الجزئية الضرورية لا تنعكس لما علمت ومثاله بالضرورة ليس كل حيوان
انسانا ثم كل انسان حيوان ليس بعض الانسان حيوانا وذلك اشارة الى عكس الممكنات
واما القضايا الممكنة فليس يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل يمكن ان يكون لا شيء
من الناس بكاتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب انسانا او بعض ممن يكتب انسانا
وكذلك هذا المثال يتبين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشيء قد يجوز ان ينفى عن شيء
وذلك الشيء لا يجوز ان ينفى عنه لان موضوعه الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب

فيجب لها عكس ولكن ليس يجب ان يكون في الممكن الخاص مثل نفسه ولا تستمع الى من يقول
ان امكان الشيء اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه يكون كذلك له وتأمل المتحرك بالارادة
كيف هو من الممكنات للحيوان وكيف الحيوان ضروري له ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه بل كل
اصناف الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب بالامكان او بعض
ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن ان يكون شيء من ب ج فبالضرورة
على ما علمت لا شيء من ب ج فبالضرورة لا شيء من ج ب هذا خلف وربما قال قايل فما بالكم لا تعكسون
السالبة الكلية الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في ذلك انها اعني الموجبة
انما تنعكس الى الموجبة من باب الممكن الاعم فلا تحفظ الكيفية ولو كان يلزم عكسها من الممكن الخاص
لامكن ان تنقلب من الايجاب الى السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير متعلق واجب وقوم
يدعون السلب الجزئي الممكن عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزئي الذي في قوته وحسبانهم
ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الى السلب فظنهم باطل فقد تحققه مما سمعته من هذا المثال قولنا
يمكن ان يكون بعض الناس ليس بضحاك ولا نقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس بانسان
قوله ولا تلتفت الى تكلفات قوم فيه يريد منه قول بعض الفضلاء في بيان ان الممكن
الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن ان يكون نايما من جهة ما هو نايم فبعض ما هو
نايم فهو من جهة ما هو نايم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو نايم حتى يكون له
ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نايم احد جزءا من
المحمول في الاصل والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزءا من الموضوع في العكس ويصير العكس فبعض ما هو نايم
ممكن ان يكون حيوانا وح يكون كذبه ظاهرا لان النايم من جهة ما هو نايم لا يكون حيوانا ولا شيئا
آخر غير النايم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس
النقيضة في مادة واحدة لا يقتضي انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها
مطلقا قوله وربما قال قايل ما بالكم لا تعكسون السالبة الممكنة الخاصة اشارة الى مذهب
بعض القدماء فانهم حكموا بان الكلية منها تنعكس جزئية لانها في قوة موجبتها وهي منعكسة موجبة
ممكنة جزئية انما حكمنا بانها لا تنعكس الى ذلك لان العكس يجب ان يكون بشرط بقاء الكيفية على ما وقع

عليه الاصطلاح ولعل القائل بانعكاسه انما ذهبوا الى ذلك لظنهم ان عكسها وعكسها في قوة
سالبة ممكنة جزئية وقد غلطوا فيه لان الموجبة الممكنة الخاصة لا ينعكس ممكنة خاصة بل عامة اشارة
ايضا الى بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح

النهج السادس

اشارة الى القضايا من جهة ما يصدق بها او نحوه **اقول** لما فرغ عن بيان الاحوال
الصورية للقضايا شرع في بيان احوالها المادية فانها يشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق
بالقضايا المفردة مقدم على البحث عن صورها واقوال المؤلفة عن القضايا ومواد ها قوله من جهة
ما يصدق عبارة عن حال موادها وقوله او نحوه اى من جهة ما يتخيل فان المتخيل يشبه التصديق من
حيث انه ايضا انفعال ما للنفس يحدثها القضية **قوله** اصناف القضايا المستعملة فيما بين
القائسين ومن يجري مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات
اقول يريد بمن يجري مجرى القائسين مستعملي الاستقراءات والتمثيلات ووجه الحصر ان
القضية اما ان يقتضي تصديقا وتاثيرا غير التصديق او لا يقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا
جازما او غير جازم والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب فهو المسلمات وما يكون لما يشبه
السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم هو المظنونات وما معها فهو المشهورات في بادي الرأي
والمقبولات من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي تصديقا ولا تاثيرا
فلا يستعمل لعدم الفائدة **قوله** فالمسلمات اما معتقدات واما ماخوذات وذلك لان
السبب ان يكون من تلقاء نفس التصديق او من خارج **قوله** والمعتقدات اصنافها
ثلثة الواجب قبولها والمشهورات والوهميات وذلك لان الحكم اما ان يعتبر فيه المطابقة
للخارج او لا يعتبر فان اعتبر وكان مطابقا قطعا فهو الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم
يعتبر فهو المشهورات **قوله** فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها
من الحدسيات والمتواترات وقضايا قياساتها معها وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج فيه الى شيء
غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني لا يخ اما ان يحتاج الى ما ينضم اليه وبعينه
على الحكم او ينضم الى المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخ اما ان يكون
تحصيل ذلك الشيء بالاكتساب اما ان يكون بالسهولة او لا يكون وما بالاكتساب بالسهولة او لا بالسهولة

والاول هو الحدسيات والثاني ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس
بالاكتساب فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الى كليهما فاما ان يكون من شانه
ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات فاما ان لا يكون المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام
الشيخ يقتضي انه جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الى شيء غير تصور طرفي الحكم وهو الاوليات
وثانيها ما يستعان فيه بالحواس وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الى غير تصور الطرفين
وهو اما حق وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما ظاهر غير مكتسب وهو القضايا
التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب فليس بشيء من المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست
بذاتية فان الانسان قد تتداخل باعتبارات كما سيجيء بيانه ولذلك جعلها الشيخ اصنافا لا انواعا
قوله فلنبدا بتعريف انحاء الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات
فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه
كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الا على وقوع
التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ما هو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنه ما ربما خفي
وافتقر الى تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لا يتوعر
على الاذهان المشتعلة النافذة في التصور **اقول** الحكم الذي له علة فهو انما يجب
اذا اعتبر مع علته ولا يجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لا يعتبر وهو الذي
يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواء كان له علة او لم
يكن والعلة قد يكون هي اجزاء القضية وقد يكون شيئا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي
يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور
جلية للارتباط فهو واضح للكل وان لم يكن كذلك فهو واضح لمن يكون جلية عنده غير واضح لغيره
واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان
والبله واما لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال **قوله**
واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما يستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود
الشمس وكونها مضيئة وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس مثل معرفتنا

بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وافعال ذواتنا **اقول** هذه ثلثة اصناف احدها ما يحكم به الحواس الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما يحكم به الحواس الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر الثالث ما يحكم به نفوسنا لا بالتها وهي كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزوية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وهو يجري مجرى المجربات من وجه **قوله** واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا يتكرر فيفيد اذكارا بتكرر فتتاكد منها عقد قوي لا يشك فيه فربما اوقعت التجربة قضاء جزما وربما اوقعت قضاء اكثريا ولابد من قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشيء بالاتفاق وتنضاف اليه احوال الهيئة فتنعقد التجربة **اقول** المجربات تحتاج الى امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو انه يعلم ان وقوع المتكرر على نهج واحد لا يكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الى سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم يعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم تعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقراء ان التجربة يقارنها هذا القياس والاستقراء لا يقارنه ثم ان التجربة قد تكون كليا وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل معه اللاوقوع وقد تكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند آخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولا يمكن اثبات المجرب للمنكر الذي لم يترك التجربة **قوله** وليس على المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لا يشك في وجوده انما ذلك على الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الى اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي **قوله** وتنضاف اليه احوال الهيئة فتنعقد التجربة المشاهدات اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او على وجه بعينه مع شيء لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرائط فلا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم بذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود

انما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالعرض لئلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزويا **قوله** ومما يجري مجرى التجربيات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم يترك الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس او على سبيل المناكرة لم تتات ان يحقق له ما يحقق عند الحادس مثل قضائنا بان نور القمر من الشمس لهيات تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة للمجربات **اقول** هي جارية مجرى المجربات في الامر المذكور من اعني تكرار المشاهدة ومقارنة القياس ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما توقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم النظري وليس من المبادي وسياتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما كان السبب غير معلوم في المجربات الا من جهة السببية فقط كان القياس المقارن لجميع المجربات قياسا واحدا والمقارن للحدسيات لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الى الاشخاص كالمجربات ولا يمكن اثباتها للغير الحادس ولذلك تعد في المبادي **قوله** وكذلك القضايا المتواترة وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث يزول الريبة عن وقوع تلك الشهادات على سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود مكة ووجود جالينوس واقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصل هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد يوثر النقصان والزيادة فيه انما الرجوع فيه الى مبلغ يقع معه اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام **اقول** الشهادات قد يكون قولية وقد لا يكون كالامارات والرجوع فيه الى حصول اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهداء وامتناع اجتماعهم على الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا الى انه يحصل بالشهادات اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم ان المتواترات ايضا يشتمل على تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر هو علم جزوي من شانه ان يحصل بالاحساس

ولذلك لا يعتبر التواتر الا فيما يستند الى المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات
ولذلك لا يقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياساتها فهي قضايا
انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما يعزب عن الذهن فيحوج فيه الذهن
الى طلب بل كلما اخطر حد المطلوب بالبال مثل قضائنا بان الاثنين نصف الاربعة فقد استقصينا
القول في تقرير اصناف القضايا الواجب قبولها من جملة المعتقدات من جملة المسلمات اقول
هذه تسمى فطرية القياسات والقياس في قولنا الاثنان نصف الاربعة لان الاثنين عدد قد انقسمت
الاربعة اليه والى ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والى ما يساويه فهو نصف ذلك العدد قوله
واما المشهورات من هذه الجملة فمنها ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث
هي واجب قبولها بل من حيث عموم الاعتراف بها ومنها الآراء المسماة بالمحمودة وربما خصصناها
باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي آراء لو خلي الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه
ولم يؤدب بقبول قضاياها والاعتراف بها ولم يمل الاستقراء بظنه القوي الى حكم لكثرة الجزئيات
ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية وغير ذلك لم يقض
بها الانسان طاعة لعقله او وهمه وحسه مثل حكمنا ان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب
قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه ومن هذا الجنس ما يسبق الى وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه
الشرع من قبح ذبح الحيوان اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون غريزته كذلك وهم اكثر الناس
وليس شيء من هذا يوجبه العقل الساذج ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل
ولم يسمع ادبا ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشيء بل امكنه
ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضائه بان الكل اعظم من الجزء وهذه المشهورات
قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة واذا كانت صادقة ليست تنسب الى الاوليات ونحوها اذا
لم تكن بينة الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق غير المحمود
وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب محمود كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من
التأديبات الصلاحية وما يتطابق عليه الشرائع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما
استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة كان المعتبر في الواجب

قبولها كونها مطابقة لبعض ما عليه الوجود والمعتبر في المشهورات كون الآراء عليها مطابقة
فبعض القضايا اولي باعتبار ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره
الشيخ من ان العقل الصرف الذي لا يلتفت الى شيء غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات
من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بما يحكم منها بحجج يشتمل على حدود وسطى كسائر النظريات ولذلك
يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل
لا يستصغر القياس الى جزئه في حال من الاحوال والشهرة اسباب منها كون الشيء حقا جليا
كقولنا الضدان لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا مطلقا
وخفاء مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيء حكم شبهه وهو حق لا مطلقا ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه
مشتملا على مصلحة شاملة للعموم كقولنا العدل حسن وقد يسمى بعضها بالشرائع غير المكتوبة منها
ربما لا يعم الاعتراف والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما يتطابق عليها الشرائع الالهية
ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذاء الحيوان
لا لغرض قبيح ومنها ما يقتضيه الاستقراء كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه بالمتضادات او المتضايفات
وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان يكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الآباء
حسن او عند الاكثرين كقولنا الاله واحد وعند طائفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور عند
بعض اهل النظر والآراء المحمودة هي ما يقتضيه المصلحة العامة او الاخلاق الفاضلة وهي الذائعات
وقد يتقابل المشهورات كقولنا الحيوة مؤثرة باعتبار وموت الشهداء مؤثر باعتبار قوله
واما القضايا الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديد
القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله
الوهم ومن المعلوم ان المحسوسات اذا كان مبادي هي المذكورة في سمع الكيان المسمى بالسماع
الطبيعي وهو ما ذكر في نمط الاول واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم يكن محسوسة ولم يكن وجودها
على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فان الوهم نفسه وافعاله
لا يتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي ينتج وجود تلك المبادي
فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلم وجوب موجبه وهذا الضرب من القضايا

اقوى في النفس من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشابه الاوليات ويدخل في
المشبهات بها وهي احكام النفس في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها على نحو ان لا يكون
لها وعلى نحو ما يجب ان تكون او تظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد ان لا بد من خلاء ينتهي اليه الملاء
اذا تناهى وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا الى جهة وجوده وهذه الوهميات
لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت مشهورة ولنافي شهرتها الديانات الحقة والعلوم
الحكمية احكام الوهم في المحسوسات حقة يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت ما جرى مجرى الهندسيات
شديدة الوضوح لا تكاد يقع فيها اختلاف الآراء واما في المعقولات الصرفة اذا حكمت باحكام
تخص المحسوسات فهي كاذبة يكذبه العقل ويأتي مقدمات لا منازعة فيها بينهما ويؤلفها على صورة
مقبولة عندهما فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكاد الوهم في الامتناع عن القبول النتيجة بعد قبول
المقدمات والتأليف المخصوص اياها لذاتها واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات
الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزوية هي مبادي المحسوسات واما امور كلية تعمها وغيرها وهو
معنى قوله في امور متقدمة على المحسوسات او اعم منها ويكون احكامه عليها على وجه يمنع ان يكون
عليها كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض الموجودات كذلك وعلى وجه
يجب ان يكون في المحسوسات كذلك فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها
كذلك كالخلا فانه يظن ان عدم الممانعة فيما من المحسوسات الممانعة خلا **قوله**
ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقادم نفسه في دفع ذلك لشدة استيلاء الوهم لا يكاد من دفع
عن القول بالخلاء مثلا ان يقادم نفسه فيذهب الى خلاف ما يقتضيه وهمه **قوله**
على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه
اولا **قوله** وهو مع انه باطل شنيع ليس بلا شهرة بل يكاد ان يكون كالاوليات
والوهميات التي لا تزاحم فيها من غيرها مشهورة ولا ينعكس وذلك لان احكام الوهم
مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور فقد فرغنا
من اصناف المعتقدات من جميع المسلمات **قوله** واما المأخوذات فمنها مقبولات
ومنها تقريريات فالمقبولات من جملة المأخوذات هي آراء مأخوذة عن جماعة كثيرة

من اهل التحصيل او من نفر او من امام يحسن الظن به واما التقريريات فانها المقدمات
المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها في مبادي العلوم اما
مع استنكار ما ويسمى مصادرات واما مع مسامحة ما وطيب نفس وتسمى اصولا موضوعة
ولهذه موضع منتظر **اقول** هي اما ان تقبل ويحكم بها واما ان لا تقبل بل يحكم بها
لغرض ما والاول مقبولات اما عن جماعة كما عن المشائين ان للفلك طبيعة خامسة او عن نفر
كالاصول الارصادية عن اصحابها او عن نبي او عن امام كالشرايع والسنن او عن حكيم كالاحكام المنسوبة
الى بقراط في الطب او عن شاعر كابيات تورد شواهد او تكون مقبولة من غير ان تنسب
الى مقبول عنه كالامثال السايرة وقبيل المأخوذات اما تتسلم اما ممن هو اعلى مرتبة وهي
المقبولات او ممن هو ادنى مرتبة وهو الموضوعات في مبادي العلوم او ممن هو مقابل
وهو الواقعة في المجادلات **قوله** واما المظنونات فهي اقاويل وقضايا وان كان
يستعملها المحتج بها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن من دون ان يكون جزم العقل
منصرفا عن مقابلها وصنف من جملتها المشهورات بحسب بادي الرأي غير المتعقب وهي
التي تعافص الذهن فتشغله عن تفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة للشهرة الى ثاني
الحال وكان النفس يذعن لها في اول ما تطلع عليها فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك
الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل
ومن هذه المقدمات قول القائل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات في المظنونات
اذا كان الاعتبار من جهة ميل النفس يقع هناك مع شعور بالمقابل ويؤكد اثبات قد ذكرنا
في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء التفسير على الحكم الجازم المطابق الغير المستند
الى علة كاعتقاد المقلد وعلى الجازم الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلى غير الجازم الذي
يترجح فيه احد طرفي النقيض على الآخر مع تجويز الطرف الآخر جميعا ويطلق تارة على الاخير من بين
الاقسام وحده وهو المسمى بالظن الصرف والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير
في نفس الامر وان كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية فيصرح الجزم بها ولا يتعرض لتجويز مقابلاتها
والمرجح قد تكون شهرة غير حقيقية وقد يكون استنادا الى صادق وقد يكون غير ذلك والاول

يوف بالمشهورات في مادى الرا والثاني هو المسمى بالمقبولات وهما قسمان مفردان باعتبار
عن ما يعتبر في المظنونات الصرفة وان كانا يدخلان تحت المظنونات من حيث يصدق عليهما
ما يعتبر في المظنونات والى القسم الثالث وهو الذي يكون المرجح عن ذلك فهو المظنون
المطلق ويدخل فيه التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني غير اليقينية
وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحق ما يقابله
وهو ان يقال لا تنصر الظالم وان كان اخا وقد تقابل حكمان مظنونان باعتبارين كما يقال فلان
الذي من داخل الحصن فمتكلم الخصوم المتقابلة من خارج جهرا خائف فانه مظنون من حيث انه يتكلم
مع الخصوم او يؤكد ما ثبات بكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه مظنون ايضا من حيث انه يتكلم
جهرا اذ لو كان خائفا لاخفى ويؤكد اثبات بكلمه معهم كون ذلك جهرا او نقيضه مظنون ايضا من حيث
انه يتكلم جهرا اذ لو كان خائفا لاخفى كلامه **قوله** واما المشبهات فهي التي تشبه شيئا
من الاوليات وما معها او المشهورات ولا تكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه ويكون اما
بتوسط اللفظ واما بتوسط المعنى والذي بتوسط اللفظ فهو ان يكون اللفظ فيها واحدا
والمعنى مختلفا وقد يكون المعنى مختلفا بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظة
العين وربما كان ذلك حد الكاكحي يسع النور اذا اخذ تارة بمعنى البصر واخرى بمعنى الحق عند العقل
وقد يكون بحسب ما عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القائل غلام حسن بالسكون
او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات فيه لا دلايل لها باعيانها بل انما يدل بالتركيب
وهي الادوات باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو يرجع الى ما يعلم
وتارة الى الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض اللفظ من تصريفه وقد يكون على وجوه اخرى
قد بينت في مواضع اخر من حقها ان يطول فيها الفروع وتكثر واما الكاين بحسب المعنى فمثل
ما يقع لحسب ايهام العكس مثل ان يوخذ كل ثلج ابيض فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا
اخذ لازم الشيء بدل الشيء فيظن انه حكم اللازم حكمه مثل ان يكون الانسان يلزمه انه متوهم
ويلزمه انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ما له وهم وفطنة ما فهو مكلف وكذلك اذا وصف الشيء
بما وقع منه على سبيل العرض مثل الحكم على السقمونيا بانه مبرد اذ اتفق انه يبرد من جهة وكذلك

اشياء اخر تشتبه بهذه التي تشبه الاوليات فقد تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات
فقد يقع في المشاغبات وهي اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك
اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة فيه كالتصاريف او العارضة
له من خارج كالاعجام واما للمركب في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنيين او في وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ منها ثلثة اوجه
احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد وقسمه الى ظاهر كالعين وخفي كالنور
وثانيها ما يقع بحسب التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بسبب حذف العوارض
التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكون فان الغلام يمكن ان يكون مضافا
الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا به ويتميز احدهما عن الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك
كما هو بحسب اختلاف دلايل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ وهو القسم الثالث
من الستة المذكورة واشار بقوله قد تقع على وجوه اخر الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد تكون
جميعها بحسب ما ذكر في المغالطات سبعة وتنقسم الى ما يتعلق بالقضايا المفردة والى ما يتعلق
بالمؤلفة والاول ثلثة اولها ايهام العكس كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار
الحمل كقولنا الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات
وهو يكون بان يؤخذ لازم الشيء او ملزومه او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يؤخذ لازم
الموضوع بدله قولنا كل ذي وهم مكلف ان الانسان مكلف وذو وهم ومكلف ومثال
ما يؤخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا يبرد لانه يزيل المسخن ويعرض لمزيل المسخن ان
يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على سبيل العرض اذا اشتبه المبرد بالذات من جهة التبريد
الحاصل معهما والشيخ اقتصر من هذه الثلثة على اثنين والاربعة التي لم نذكرها هي المتعلقة بالمؤلفة
وهي جمع المسايل في مسئلة ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت
وسيجيء ذكرها **قوله** وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه كذا لا توجب تصديقا
لانه شبيه او مناسب لما هو كذلك الحال او قريب منه فهو من المشبهات اللفظية والمعنوية
وقد بقيت المخيلات يشير الى السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين ما هو هو

وهي ما هو غيره **قوله** ولأن المخيلات فهي قضايا يقال قولا فتؤثر في النفس تأثيرا
عجيبا من قبض وبسط وربما زاد على تأثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق مثل ما يفعله
قولنا وحكمنا في النفس ونفس العسل مرة متهوعة على سبيل المحاكاة للمرة فتأباه النفس
وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويعاندونه اقداما او احجاما صادرا
عن هذا النحو حركة النفس الا على سبيل الروية ولا الظن والمصدقات من الاوليات ونحوها
والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها
عليها لكنها تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع المخيلات ان تكون
كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة
التخيل المحرك من القول متعلق بالتعجب منه اما لجودة هيئته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن
محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تأثيره بالمحاكاة ولما تحرك النفس من الهيئات الخارجة
عن التصديق **اقول** الناس للتخيل اطوع منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر
الناس يقدمون ويحجمون على ما يفعلونه ويعاندونه اقداما واحجاما صادرا على هذا النحو ولا
ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة والاستعطاف وغيرها والتخييل اما بعضه اللفظ
فقط لجزالته وهو لجودة هيئته واما بعضه بالمعنى فقط وهو لقوة صدقه او شهرته واما بعضه
امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فانه سبب تحريك النفس فيه هو الهيئات الخارجة عن
التصديق والمحاكاة الحسنة قد تكون لمجرد المطابقة وقد يكون بتحسين الشيء وقد تكون
بتقبيحه **قوله** قديث ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال القضايا من حيث
توضع وضعا ويحكم بها حكما كيفما كان فربما كان التسليم من الخصم الاول وربما كان من اتفاق
الجمهور وربما كان من اتفاق الخصم **اقول** فسر التسليم باحوال القضية من حيث توضع
وضعا وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب وظهر منه انه ليس على
ما ذهب اليه الفاضل الشارح من الموضع هو تسليم والتسليم هو ان يسلم شخص ما

النهج السابع

وفيه الشروع في التركيب الثاني

الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني لما تركب عنها
ولا يكون في حكمها وهي الحجج **اشارة** الى القياس والاستقراء والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات
شيء لا مرجع فيها الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه بلفظه احدها القياس
والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه **اقول** كل حجة فهي انما تتألف
من قضايا وتنتهي الى مطلوب تستحصل بها ولا يمكن ان يكون كل قضية مطلوبة بحجة والا التسلسل
او دار فلا بد من الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان يكون مطلوبة بل هي المبادي للمطالب
وهي التي ترجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات
وما ذكر معها او غير واجب كما في المقبولات او ما يجري مجراها وتسليما اما حقيقا كما في الذائعات
او غير حقيق كما في المسلمات في بادي الرأي وجميعها قد يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات
المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار ما كالذائعات الصرفة التي يكون باعتبار الشهرة مقبولة
مسلمة غنية عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير مقبولة ولا مسلمة
بل محتاجة الى بيان يحكم كونها مستحقة ما للقبول والتسليم او للرد والمنع هي بذلك الاعتبار مسائل
من العلوم ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار الاول فاذن كل ما هو
مطلوب بحجة فهو اما شيء لا مرجوع فيه الى القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه
وكل حجة فانما هي حجة بالقياس الى شيء هو كذلك واصناف الحجج ثلاثة وذلك لان الحجة والمطلوب
لا يخلو اما ان يتناسبا ضرورة والا لامتنع استلزام احدهما للآخر وذلك التناسب يكون اما باشتمال
احدهما على الآخر او بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان يكون الحجة هي المشتملة على المطلوب
وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال فلا بد من ان يشملهما ما به يتناسبان
وهو التمثيل وانما قال واصناف الحجج ولم يقل انواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار
واستقراء باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل يكون بالحقيقة
برهانا ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقراء والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما
مجرى القياس في افادة اليقين وما مع الاستقراء الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء وشبهه
مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام
فقد يقع في البراهين والذي يدعى فيه الاستيفاء ويؤخذ على انه مستوف بحسب الشهرة فقد
يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل انه يشتمل على اكثر الاقسام ولا يدعى فيه الاستيفاء فهو ليس باستقراء

بل ملحق به ويستعمل في ساير الصناعات واما مع التمثيل فكالقياس العارسي وكالتمثيلات
الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن والفاضل الشارح فسرها بالجامع للاستقراء
بالاستقراء التام وهو قسم منه واما مع التمثيل فبما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه **قوله**
فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة مثل حكمنا ان كل حيوان يحرك عند
المضغ فكه الاسفل استقراء للناس والدواب البرية والطير والاستقراء غير موجب للعلم
الصحيح فانه ربما كان ما لم يستقرأ خلاف ما استقري مثل التمساح في مثالنا بل ربما كان المختلف
فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه **اقول** القياس والاستقراء يختلفان
بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس وطائر حيوان وكل حيوان
يحرك فكه الاسفل والاستقراء ان تقول كل حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها
يحرك فكه الاسفل فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص
والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان
مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر **قوله**
واما التمثيل فهو الذي يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم موجود في شبيهه وهو
حكم على جزوي بمثل ما في جزوي اخر يوافقه في معنى جامع واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا
وفي الشبيه اصلا وما اشتركا فيه معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف والاكد ان يكون المعنى الجامع هو
السبب والعلة لكون الحكم في المسمى اصلا **اقول** بعض المتكلمين والفقهاء يستعملون التمثيل
اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدث لكونه متشكلا كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه
شاهدا والسماء غائبا والمتشكل معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه
الاربعة والفقهاء لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة القياس صار
هكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل من جهة الكبرى واردأ
انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل على جامع عدمي فاجود ما كان الجامع فيه علة
للحكم ويثبتون تعليله به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي كون
كل واحد منهما علة للآخر لا يجدي بطائل لان التلازم لو صح لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع تنازع

تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا وكذا
ثم يسبر فلا يوجد معللا بشيء من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم يطالبون اولا بكون الحكم
معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات المتباينة فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد
اليقين ايضا لان الجامع ربما يكون علة الحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين
يكون احدهما علة للحكم انما يقع دون الثاني وقد اختص الاصل بالاول ثم ان صح كون الجامع علة
في الفرع كان الاستدلال به برهانا والتمثيل به حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمى
في الخطابة اعتبارا والمحتج به يسمعه برهانا **قوله** واما القياس فهو العمدة وهو قول مؤلف
من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر القياس قد يكون بالفاظ مسموعة
وقد يكون بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع والذهني للذهني
وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزمه
عنه قول كالقضية المستلزمة لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المؤلف من اقوال وليس من شرط
القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه
لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في
الصدق دون الكذب كما مر في باب العكس **قوله** لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا كما في
القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها وقوله لذاته يفيد انها لا تستلزم القول
الآخر لاضمارها قولا لم يصرح به او لكون بعضها في قوة قول آخر بل لكونها تلك الاقوال بحسب
واما الاقوال التي يلزمها عنها قول بشرط اضمار قول آخر فكما سيأتي في قياس المساواة واما
التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول آخر فكما لو قلنا الجسم ممكن والممكن محدث فالجسم ليس
بقديم وانما لزم عنها ذلك لكون الثاني منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يراد في هذا الحد
قيدان آخران فيقال قول آخر معين اضطرارا وغاية قيد التعيين ان قولنا في الشكل الاول
مثلا لا شيء من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم ليس بقياس اذ لو لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه
موضوعا مع انه يلزم عنه قول آخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وغاية قيد الاضطرار ان بعض
الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون بعض كما اذا اقترن قولنا لا شيء من الفرس

بالانسان تارة بقولنا وكل انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول لا شيء
من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون ذلك اللزوم ضروريا والفرق بين ما يلزم
لزوما ضروريا وبين ما يلزم عنها ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة ما يلزم عنها قول
ممكن ولكن لزوما ضروريا **قوله** واذا اوردت القضايا في مثل هذا الشيء الذي
يسمى قياسا او استقراء او تمثيلا سميت حينئذ مقدمات فالمقدمة قضية صارت جزء قياس
او حجة واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد التحليل الى الافراد الاول التي
لا تتركب القضية من اقل منها تسمى حينئذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم
منه كل ج ا وكل واحد من قولينا كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود
وقولنا فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم منه هذه النتيجة
هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون
بحيث اذا سلمت قضاياه لزم عنها قول آخر فهذا شرط في قياسيته فربما كانت مقدماته
غير واجبة التسليم ويكون القول فيه قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير واجبة كان يلزم
عنه قول هذا اقول واكثره ظاهر وانما قال واجزاؤها التي تسمى مقدمة الذاتية التي تبقى بعد
التحليل لان المقدمة قد تشتمل على اجزاء لفظية زوائد تجري مجرى الحشو فلا تكون هي ذاتية
ومن الذاتية ما لا تبقى بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة والجهة وحرف السلب وجميع ذلك
ليست بحدود بل الحدود هي الذاتية الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا
لانها اشبهت الحدود المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع النسبة بينها
اشارة خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين اقتراني واستثنائي
فالاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه الى التصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما يكون
فيه بالقوة مثل ما اريناه في المثال المذكور والثاني الاستثنائي فهو الذي يتعرض فيه للتصريح
بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت
في القياس احد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه
الحمى حمى يوم فهي لا تغير النبض تغييرا شديدا فينتج انها ليست حمى يوم فنجد في القياس احد طرفي

النقيض الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانيات فقد تكون من حمليات ساذجة
وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة منهما والتي من شرطيات ساذجة فقد تكون
من متصلات ساذجة وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة
المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات لا تكون الا استثنائية فقط
ونحن نذكر الحمليات ما اضافها ثم نتبعها بالاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الى الاستعمال واشد
علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي تعرض للقياس وقياس الخلف
ونقتصر في هذا المختصر على هذا القدر **اقول** المنطقيون قسموا القياس الى ما يتألف
من حمليات او شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات الاقترانية
كان المورد في التعليم الاول هي الحمليات الصرفة والاستثنائية المرسومة بالشرطيات لا غير
فلما وفق الشارح لاخراج الشرطيات الاقترانية من القوة الى الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم
بالقسمة الاولى الى الاقترانيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر **اشارة** خاصة
الى القياس والقياس على ما حققناه نحن على قسمين الاقتراني القياس الاقتراني يوجد فيه شيء
مشترك مكرر يسمى الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف ب ويوجد فيه لكل واحدة من
المقدمتين شيء يخصها مثل ما كان في مثالنا ج في مقدمة وا في مقدمة وتوجد النتيجة انما تحصل
من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا فكل ج ا وما صار فيها في النتيجة موضوعا او مقدما مثل
ج الذي كان في مثالنا فانه يسمى الاصغر وما كان محمولا فيها او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمى الاكبر
والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى الصغرى والتي فيها الاكبر تسمى الكبرى وتأليفهما يسمى اقترانا وهيئة
التأليف من كيفية وضع الاوسط عند الحدين الطرفين يسمى شكلا وما كان من الاقترانات منتجا
يسمى قياسا هذا الفصل يشتمل على ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمى اوسط لانه واسطة
بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما على الآخر والاصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب
الطبيعي عند اقتناص الحكم الكلي للاحاد والاكبر يسمى اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في ذلك الترتيب
والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج
انتج ا مساو لج والمتكرر ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احديهما وحد تام من الاخرى

وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة في البيت والثاني اما اذا قلنا
الانسان حيوان والحيوان جنس تكرر الحد بتمامه ولم ينتج قال واجيب عن هذا ان الحيوان الذي
هو الجنس ليس هو الذي يقال على الانسان وذلك لان الاول بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء
لان المعنى مختلف وهو ضعيف لان الحيوان الذي هو الجنس فلو لم يكن مقولا على الانسان وغيره
لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شيء هو المادة فكيف جعلتموه جنسا وايضا هو جزء الجزء
وسابق في الوجود فكيف يقوم الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو الجنس الاعلى
سابق في الوجود على الجزء الذي هو الجنس بخلاف ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك على الشيخ ثم اشتبه
ان يكون الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول على الانسان بشرط ان يكون ايضا
محمولا على غيره والذي يقال على الانسان هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق **واقول**
الجواب عن اشكاله الاول انا اذا قلنا آ مساو لب وب مساو لج فآ مساو لج فقد وضعنا
المقول في القضية الثانية على ب الذي هو جزء من احدى القضية الاولى كانه في القضية
الثالثة ويكون ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية فزيد مقتول بآلة
حديدية فهذه القضية هي القضية الاولى الا ان السيف حذف منها فاقيم مقامه ما هو مقول عليه
ثم لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول بآلة حديدية تغاير يقتضي ان يكون
احدهما المحمول على الآخر او لا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن شيء
واحد وعلى التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية في قوة قياس
صورته زيد مقتول بالسيف والمقتول بالسيف هو المقتول بآلة حديدية وينتج ما ذكرناه وعلى
التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته لان قولنا زيد مقتول بآلة حديدية الذي
جعلناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد مقتول بالسيف الذي جعلناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق الا ان محموليهما
اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل على جزء هو لفظ ما والثاني يشتمل على جزء هو ما يقوم مقام
ذلك اللفظ والمراد منهما شيء واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما الا ان المثال
الثاني اشبه بالاول اذا قلنا فيه والدرة فيما هو في البيت ويتوصل من ذلك الى قولنا فالدرة
في البيت باضافة مقدمة اخرى اليه هي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت فهو في البيت على ما سيأتي

فيما بعد وعن اشكاله الثاني ان الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي
هو المقول على الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما بشرط لا شيء والثاني لا بشرط شيء
فان كليهما لا بشرط شيء فان شرط الشيء مهما يراد به ما من شانه ان يدخل في مفهوم الحيوان عند
حضوره محصلا بل وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع شرط وان يكن اخذ ذلك الشيء شرطا في مفهومه
ليتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شيء وان جاز ان يؤخذ مع شيء وبيانه ان الحيوان المقول
على الانسان ليس بعام ولا خاص اذ يمكن حمله على زيد كما امكن حمله على الانسان الذي هو الجنس
فهو من حيث هو جنس هو عام مركب من الاول ومن معنى العموم العارض وهو لا يحمل من حيث هو جنس
على شيء مما هو تحته وفرق بين ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك فالمحمول
هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به على سبيل التشكك فليس بشيء لان الحمل على شيء بشرط
حمله على غيره ليس بمعقول اذ لا يقال الانسان حيوان بشرط ان يكون الفرس ايضا حيوانا حتى
يصدق ذلك ان صدق هذا ويكذب ان كذب هذا بل المحمول على شيء اذا اشترط فيه الحمل على غيره
فقد اخرج من ان يكون محمولا فضلا عن ان يكون احدهما لانه من حيث هو كذلك ليس باحدهما فلا يمكن
ان يقال لاحدهما انه هو فان الشيء لا يصلح ان يكون غيره وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان
الشارح لما اورده فقد لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الى اصناف الاقترانات
الحملية اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا على الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك
واما محمولا عليهما جميعا واما موضوعا لهما جميعا لكنه كما ان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول قد وجد
كاملا فاضلا جدا بحيث يكون قياسيته ضرورية النتيجة بينة بنفسها لا تحتاج الى حجة كذلك وجد الذي
هو عكسه بعيدا عن الطبع تحتاج في ابانة قياسيته ما يتبع عنه الى كلفة شاقة مضاعفة ولا يكاد
تسبق الى الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان وان لم يكونا عتيقي قياسيته ما فيهما
من اللاقياسية قريبين من الطبع يكاد يكون الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان بين ذلك
او يكاد بيان ذلك يسبق الى الذهن من نفسه فيختلط لمية قياسيته عن قرب ولهذا صار لهما
قبول والعكس الاول اطراح وصارت الاشكال الاقترانية الحملية المنتفع بها ثلثة **اقول**
المتقدمون قسموها الى ما يكون الاوسط محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى والى ما يكون

محمولا فيها والى ما يكون موضوعا فيها فاخرجت الاشكال الثلثة ولم يعتبروا انقسام الاول
الى قسمين فلم يخرج الشكل الرابع من قسمتهم والمتأخرون لما تنبهوا ذلك اعتذروا لهم بان
الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب على الترتيب الطبيعي والرابع
مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد جدا عن الطبع فاذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين
بعكس احدى المقدمتين ليرجعا الى الشكل الاول ووجدوا ان الرابع محتاجا الى عكس المقدمتين
جميعا حكموا بانه يشتمل على كلفة شاقة متضاعفة فاعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان
الى الاول بعكس احدى المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك لان من المقدمات
ما يكون له وضع طبعي يغيره العكس عن ذلك كقولنا الجسم منقسم فانه ليست برتبته فان عكسهما
ليس مقبولا عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع في شكل من الاشكال بعينه
لا ينبغي ان يتكلف ردها الى غير ذلك الشكل واذا كان ذلك كذلك فالشكل الرابع ايضا
عندنا لا يقوم غيره مقامه الا في الضروب التي يريد تقلب المقدمات الى الشكل الاول فلان من
المطالب ما هو كذلك والا في الضروب التي لا تزيد بالقلب الى الشكل الاول فالمقدمات
والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الى كامل والى غير كامل والكامل في الحمليات
هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه قسمة القياس بحسب العوارض **قوله**
ولا ينتج منها شيء عن جزئيتين وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون
متغايرا فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب **قوله** ولا عن سالبتين فعنه نظر
سنشرح لك المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ
قد حقق انعقاده في بعض الصور وهو ان تكون السالبة في احدى المقدمتين في قوة الموجبة
ولذلك قال فعنه نظر **الشكل الاول** هذا الشكل من شرطه في ان يكون قياسا
منتج القرينة ان تكون صغراه موجبة او في حكمها ان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق
ايجابا كما تصدق سلبا فتدخل اصغره في الاوسط ويكون كبراه كلية ليتأدى حكمها الى الاصغر
لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط **اقول** المحصورات الاربع ممكنة الوقوع في كل مقدمة
فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في كل شكل لكن بعضها ينتج ويكون قياسا وبعضها

لا ينتج ويسمى عقيما فاذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب
من المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه ولكل شكل شرائط
في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون
الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون سالبة يلزمها موجبة او مساوية لها كالموجبة الوجودية
اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية للسالبة اللادائمة فان هذه السوالب
قد تنتج بقوة تلك الموجبات وقد يكون النتائج هي نتائج الموجبات والممكنة في قول الشيخ
ان يكون صغراه موجبة او في حكمها ان كانت ممكنة ينبغي ان تحمل على ما يكون ممكنا في طبيعته
والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط
بالفعل وقد حكم الشيخ ههنا فانه قال فتدخل اصغره في الاوسط واعلم ان ههنا موضع نظر
وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي يكون صغراه في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته
بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد في هذا القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه
القضايا انما يكون في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها على موضوعاتها في نفس الامر بالامكان
المحتمل للطرفين او الوجود المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب
اللفظيين وهذا الشرط اعني الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع
على الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك الحكم هل يقع على ما يخرج من الاوسط
ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالحيوان على الانسان يقع على الفرس ولا يقع على الحجر
وهما خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبرى كلية وهذا الشرط يفيد تأدي الحكم الواقع على الاوسط
الى الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من الاوسط
هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم بالانسان على بعض الحيوان يقع على الناطق
ولا يقع على الناطق وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة واللاضرورة
او الدوام واللادوام حكم الكبرى بشرط كون الصغرى فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط
بالفعل كان الحكم عليه حكما على الاصغر اي حكم كان **قوله** وقرائنه القياسية بينة الانتاج فهذان
الشرطان اعني ايجاب الصغرى وكلية الكبرى يوجدان معا في اربع قرائن من الستة عشر المذكورة فان الايجاب

اما كلي واما جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه اربعة فاذن القراين
القياسية اربعة والباقية عقيمة لفقد احد الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات
تستلزم سالبتها موجبتها كانت القراين القياسية ثماني وجميع هذه القراين بينة الانتاج
في هذا الشكل لما ذكره **قوله** فانه اذا كان كل ج هو ب ثم قلت كل ب هو ا بالضرورة
او بغير الضرورة آ كان كل ج ايضا آ على تلك الجهة هذا هو الضرب الاول فينتج موجبة تابعة
للكبرى في الضرورة واللاضرورة **قوله** وكذلك اذا قلت بالضرورة لا شيء من ب آ
او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة وهذا هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك
قوله وكذلك اذا قلت بعض ج ب ثم حكمت على ب اي حكم كان من سلب او ايجاب
بعد ان يكون عاما لكل ب دخل ذلك البعض من ج الذي هو ب فيه فيكون قراينه القياسية
هذه الاربع وهذان الضربان صغراهما موجبة جزئية وكبراهما كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث
والرابع والثالث ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب الاربع وقد انتجت المحصورات
الاربع **قوله** وذلك اذا كان كل ج ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل ج ب بالامكان
فليس يجب ان يتعدى الحكم من ب الى ج تعديا بينا **اقول** معناه ان انتاج القراين
وكون النتيجة تابعة للكبرى في الجهات المذكورة انما يكون بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في
الاوسط وذلك يكون في الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة تلزمها موجبة فعلية اما اذا
كانت الصغرى بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط الى الاصغر تعديا بينا بل انما يتعداه
بالقوة فقط ويحتاج الى بيان فالحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغرى فعلية
وغير كاملة اذا كانت ممكنة والصغرى التي يكون الحكم فيها بالقوة اما ان تأتلف مع كبرى ايضا
بالقوة او مع كبرى فعلية ولكن غير ضرورية او مع كبرى ضرورية فهذه ثلث اختلاطات محتاجة الى البيان
وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف والرد الى الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخرين وليس
فيه زيادة وضوح مع الاشتمال على ضبط كثير وسوء ترتيب فعدل الشيخ عن تلك الطريقة في هذا
الكتاب وبينها ببيانات لمية **قوله** لكنه ان كان الحكم على ب بامكان كان هناك امكان
وهو اقرب من ان يعلم الذهن انه امكان فان ما يمكن ان يمكن قريب عند الطبع الحكم بانه ممكن هذا

بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط من ممكنين وقد اكتفى فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما
يمكن ان يكون ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الى ان هذا الاختلاط كامل غير محتاج الى زيادة
بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم من فرض وجوده محال فاذا فرض ان ج الذي يمكن
ان يكون ما يمكن ان يكون آ مثلا خرج من الامكان الاول الى الوجود فقد سقط الامكان وصار
ج هو ما يمكن ان يكون آ بحسب ذلك الفرض ثم اذا فرض مرة اخرى بانه موجود آ فقد سقط الامكان
الثاني ايضا وكان ج بالوجود آ من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض موجودا من غير لزوم
محال فهو ممكن فاذا ج يمكن ان يكون آ **قوله** والوجه في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن
وقريب من الوجود فيه انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس يمكن يمتنع ان يكون ممكنا
او هو اولى في الاذهان من عكس النقيض الى قولنا وكل ما لا يمتنع ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب
قوله لكنه اذا كان كل ج ب بالامكان الحقيقي الخاص وكل ب آ بالاطلاق جاز ان يكون
كل ج آ بالفعل وجاز ان يكون بالقوة وكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام وهذا بيان
الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق فينتج ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا
صار الاختلاط من مطلقتين ويكون الانتاج بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن ولا يجب ان ينتج
مطلقا لان الحكم على الاصغر ربما لا يكون بالفعل الا عند كونه اوسط بالفعل وهو ربما لا يخرج
الى الفعل ابدا كما اذا قلنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق
فلا يلزم منه كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون بالفعل كقولنا
كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق وكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق
والامكان العام في قول الشيخ فكان الواجب ما يعمهما من العام فكان الواجب ما يعمهما من العام
لا ينبغي ان يحمل على الذي يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي ان يحمل على ما يعم
الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة ذلك لان الممكن قد يقع على ما خرج الى الفعل كالوجوديات
فقد يقع على ما لم يخرج الى الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي على ما قررناه فالاختلاط اذا كان
من ممكن بالقوة المحضة ومطلق كانت النتيجة ممكنة بامكان شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة
المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر القلم

بالفعل في غير حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان شامل للفعل والقوة معا فهذا هو
المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب والحق ان حمل الامكان العام على ما يعم الضرورة
واللاضرورة وحمل الاطلاق في قوله وكل ب بالاطلاق ايضا على الاطلاق العام كما ذهب
اليه الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن فيه ولا يكون القول
بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه آخر
قوله فان كان كل ب ا بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك
وجها قريبا مقبولا لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان آ محمول عليه بالضرورة ومعنى ذلك
انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات ولا كان زايلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما
حكم عليه بانه آ عند ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا
على ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دايما او غير دايم فانه موصوف بالضرورة انه
آ ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن وهذا بيان لاختلاط الثالث وهو لاختلاط من ممكن
وضروري وقد زعم جمهور المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ نص انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر
والحاصل فيه ان الممكن اذا فرض موجودا صار لاختلاط من مطلق وضروري فكانت النتيجة ضرورية
كما مر وكل ما كان ضروريا فهو من جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا
ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس الامر بل افاد العلم به وقد حصل
من هذا البحث ان الكبرى الضرورية مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية ينتج ضرورية والكبريات
الضرورية ان كانت مع الصغرى فعليتين ينتج فعلية وان كانت احديهما او كلتاهما ممكنة ينتج ممكنة
والكبري المحتملة لها ينتج محتملة فعلية او غير فعلية فبعض النتايج يتفق ان يكون تابعة الكبرى كالحاصلة
من صغرى فعلية مع التي كبرى انعقدت بشرط ان لا تكون وصفية وبعضها يتفق ان يكون تابعة
للصغرى كالحاصلة من ممكنة مطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما كالحاصلة
من ممكنة ومطلقة احديهما عامة والاخرى خاصة فان النتيجة يكون في الامكان كالصغرى وفي العموم
والخصوص كالكبرى وفي انتاج الصغرى الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا على كل
ب اي حكم كان بانه آ او ليس آ فانا نريد ان ذلك الحكم واقع على كل ما هو ب بالفعل

لا على كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من قبل فان كل ج في الصغرى يمكن ان يكون
ب ولا يصير شيء منه ولا في وقت من الاوقات اي يكون ب دايم السلب عن كل واحد
منه من غير ضرورة فان الحكم على كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينئذ يمكن ان يكون الحكم عليه
منافيا للحكم على ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل ان ينقسم الى ما يوصف بب بالفعل
والى ما يوصف بب دايما من غير ضرورة ويكون القسم الاول حكم آ ضروري بحسب الذات
او غير ضروري ويكون القسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا على كل ما هو بالفعل
ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون بالفعل دايما وهذا الاشكال انما يلزم على القول
بجواز وجود حكم كلي دايم غير ضروري وانما يندفع الاحتمال المؤدي الى هذا الاشكال وهو باب
خلط الممكن بالضروري انعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات فهو ممتنع ان يكون ضروريا
بحسبه وهو ضروري الى قولنا كل ما لا يمتنع ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة على
طريق عكس النقيض قوله ولكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة تصدق معها
السالبة جاز ان يكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة اقول
يريد ان الصغرى السالبة اذا استلزمت موجبة ينتج فانها ينتج ايضا ما ينتج الموجبة بقوتها
وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور هناك كان خاصا بالفعليات
وهنا قد حكم على الوجه الشامل للقوة والفعل ان الحكم العام لا يتمشى الا بعد بيان انتاج
الصغريات الممكنة مع غيرها وهذا مما خالف الشيخ فيه الجمهور وقد وعد شرحه حين قال فاما
عن سالبتين ففيه نظر سنشرح لك قوله فيكون اذا النتيجة في كيفيتها وجهتها
تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة
والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الصغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية
فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شيء نذكره فلا يلتفت الى ما يقال من ان النتيجة يتبع اخس
المقدمتين في كل شيء بل في الكيفية والكمية وعلى استثناء المذكور اقول ذهب قوم
من المنطقيين الى ان نتايج هذا الشكل يتبع اخس المقدمتين في الكمية والكيفية والجهة جميعا اي
اذا وقع في احدى المقدمتين حكم جزوي او سلبي او غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ

انها ليس كذلك مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغرى وفي الكيفية والجهة للكبرى الا في
موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان تكون الصغرى ممكنة والكبرى غير ضرورية فان النتيجة تكون في
الفعل والقوة تابعة للصغرى لا للكبرى والثاني سيجيء ذكره وهو ان يكون الصغرى موجبة
ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى موجبة ضرورية وان كانت
خاصة لم تكن لا قران قياسا لتناقض المقدمتين فقول الشيخ فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها
الى قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او صغرى مطلقة خاصة والكبرى موجبة
ضرورية غير مطابق للامر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم لفظا او على ما قبله الى على ما استثناه
مما تكون النتيجة فيه تابعة للكبرى وليس هذا كما قبله فان النتيجة فيه تابعة للكبرى على ما صرح به
فهذا الموضع قد وقع فيه تفاوت في النسخ وقد غلب على ظن الفاضل انه وقع في سياق
الكلام تقديم من سهو الناسخ قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة او مطلقة
تصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وينتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبه او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فالنتيجة موجبة ضرورية قال والغاية في ذكر ذلك انه
حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا الكلام تبين ان الصغرى السالبة قد تنتج
نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد ذلك تستانف فيقول فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها
تابعة للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة خاصة والا في شيء نذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية
على ما يجيء بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا
اقول ويحتمل ايضا ان يكون كل واحد من لفظي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى
سهوا ويكون نظم الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة خاصة والكبرى
وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة
ضرورية الا في شيء نذكره وعلى هذا التقدير يكون المراد من قوله والكبرى مطلقة خاصة والصغرى
ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا
بهذه العبارة في النهج الخامس حين قال فان اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحملة

فيه ان يجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقتين ويكون قوله الا في شيء
نذكره استثناء آخر عن قوله فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره والا اذا كانت المطلقة العرفية
لا دائمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما نذكره وقد يستقيم الكلام على هذا التقدير ايضا
والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه
بموضع آخر تستغني فيه عنها بنوع من التاويل والى زيادة الواو في قوله الا في شيء نذكره والله
اعلم بحقيقة الحال قوله بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر كما
ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شيء بل انما تتبعها في الكيفية والكمية دون الجهة
وعلى الاستثناء المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع في السلب بل تتبع
الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس
الوجودي بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس صادق المقدمات لان الكبرى
تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه آ ما دام موصوفا بب
لا دائما حكمنا بان كل ما يوصف بب انما يوصف به وقتا ما لا دائما وهذا خلاف الصغرى بل يجب
ان تكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع
الكبرى وهذا ايضا استثناء وانما يكون ضرورية لان ج يدوم بدوام ب فيدوم آ بالضرورة
واقول المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية لا يمكن ان تصدقا معا
مثاله ان نقول كل فلك متحرك بالضرورة وكل متحرك متغير لا دائما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى
تقتضي دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه لا دوام الاوسط
ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان دائما للذات والاكبر كان دائما للوصف فيلزم ان يكون
الاكبر ايضا دائما للذات فان وصف الدائم للدائم دائم لكنه فرض لا دائما بحسب الذات هذا
خلف وظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف بانه متحرك فان هذا الوصف له يكون لا دائما
والصغرى المشتملة على ان الفلك يوصف بانه متحرك دائما تقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فهذا
الوصف له يكون دائما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم منهما قياس صادق المقدمات والتعليل
الصحيح لكون هذا التاليف ليس بقياس هو وقوع التناقض فيهما ولذا التعليل بكذب الكبرى

كما تقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى قد تكون كاذبة ليستقيم ايضا على وجه وسواء ان الصغرى
لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم اتبعت بكبرى يناقضها علم ان هي الكاذبة ان المناقض
لما فرض صادقا يكون لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا الوجه وما ذهب اليه صاحب
البصاير وسواء ان التعليل يعني ان يكون لا لكذب الكبرى ولا باختلاف الاوسط الذي يخرج
القياس عن ان يكون قياسا وذلك لانا ان جعلنا اللادوام في الكبرى جزءا من الموضوع
حتى تصير القضية كل متحرك لا دايما فهو متغير لم تكن الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس
بشيء ان هذا التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان يكون فيه وذلك غير
ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التأليف ليس بقياس لانه ليس بمنتج **قوله** بل يجب
ان تكون الكبرى اعم اي اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب
ان تحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعها على الصدق وحينئذ يصير الاقتران من ضرورية
ودايمة وينتج دايمة وقال الشيخ وحينئذ فان نتيجتها يكون ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين
الضرورة والدوام ههنا فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية اذا كانت الكبرى ضرورية
بحسب الوصف ولا ضرورية بحسب الذات ودايمة اذا كانت دايمة بحسب الوصف ولا دايمة
بحسب الذات **قال** وهذا ايضا استثناء وذلك لان النتيجة تخالف الكبرى في الجهة فالشيخ
استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما موضع آخر وسواء ان تكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة
لا تكون وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط اعتباره في النتيجة
كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل متغير جسم او قلنا كل انسان نايم وكل نايم ساكن
ما دام نايما فان النتيجة فيهما لا يكون وصفية لا اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة تكون وصفية مثلهما
ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى
وان كانت تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها يرجع الى هذه
المواضع الثلثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرناها فقد يقدر على معرفة جميعها بفضل الله سبحانه ولي
التوفيق والله المستعان

الشكل الثاني

اعلم ان الحق في هذا الشكل كما سواء انه
لا قياس فيه عن مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن خلط منهما ولا شك في انه

لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كانت بل انما الخلاف
اولا في المطلقتين اذا اختلفتا فيه في السلب والايجاب فان الجمهور يظنون انه قد يكون منهما
قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة والممكنات فان الخلاف فيهما ذلك بعينه
ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل **اقول** هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف
والجهة لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية وسلب الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك
سلب احدهما عن الآخر وذلك لان حمل احدهما على الآخر والانسان والناطق يشتركان في ذلك
الحمل الاشياء المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في ان تحمل عليهما او تسلب عنهما جميعا شيء آخر
فمن شرط الانتاج ان يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شيء واحد حتى يجب منه تباين الطرفين
وبعيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط
في انتاج هذا الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في الكيف قد يجتمعان
على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف
في الكيف كيف كان في حصول هذا الشرط فهذا الشرط ويحتاج هذا الشكل في الانتاج الى شرط آخر
وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر
وبعض الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقات في البعض الآخر ام لا فاذا لا يمكن ان يسلب الاكبر عن الاصغر
كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه
سلب الحيوان عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقررت هذه الاصول فنقول جمهور
المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد ينتج في هذا الشكل بشرط الاختلاف
في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة
بعضها ببعض الا مع الاتفاق في الكيف فالاتفاق واما مع الاختلاف فيه فيما بينه **قوله**
وذلك لان الشيء الواحد بل الشيئين المحمول احدهما على الآخر قد يوجد شيء يحمل عليه وعليهما بالايجاب
المطلق ويسلب بالسلب المطلق فقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات معنى الواحد
وجزئيات شيئين احدهما محمول على الآخر ولا يوجب شيء من ذلك ان يكون الشيء مسلوبا عن نفسه

او احد الشيئين مسلوب عن الآخر وقد يعرض جميع هذا الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر ولا
يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا عن الآخر فلا يلزم اذن مما ذكره سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة
اقول الشيء الواحد كالانسان قد يوجد شيء كالساكن عليه ويسلب عنه بالايجاب
والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس بساكن والشيئان المحمولان احدهما
على الآخر كالانسان والحيوان قد يوجد شيء كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب
المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان ليس بساكن الحيوان ساكن
وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من جزئيات المعنى الواحد فيقال كل واحد من الناس
ساكن لا واحد من الناس بساكن او جزئيات شيئين محمول احدهما على الآخر لكل واحد من الناس
وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شيء من ذلك بان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه
او الحيوان مسلوبا عن الانسان فقد يعرض جميع هذين الشيئين المسلوب احدهما عن الآخر
كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس ليس بساكن او على العكس
او يقال كل واحد من احدهما ساكن لا واحد من الآخر ساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما
محمولا على الآخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس ما يتألف من المطلقات
والوجوديات بقياس والفاضل الشارح فسر الشيء الواحد بالجزئي والواحد كزيد والشيئان
المحمول احدهما على الآخر بجزئين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان الجزئي من حيث
جزئي لا يحمل على جزئي آخر الا في اللفظ قوله والذي يحتجون به في الاستنتاج عن المطلقين
المختلفي الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشيء لا يطرد في المطلق العام والوجودي العام لان
العلة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان في السلب واما الخلف باستعمال النقيض ونقايض النقيض
فيهما لا تصح اقول القائلون بالاقتران من مطلقتين قد ينتج يحتجون في بيان الانتاج تارة
بعكس السالبة ورد الشكل الى الاول وبنى على ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف
وهو قولهم في اقتران كل ج ب ولا شيء من ا ب انه لم يصدق لا شيء من ج ا فليصدق نقيضه
بعض ج ا ونجعله صغرى الكبرى لينتج من الاول ليس بعض ج ب وهو نقيض الصغرى

وهذا مبني على ان المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها لا تتناقض
في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات
من مقدمات فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس ولها نقيض من بابها
وقد علمت ان القضايا المطلقة السالبة كذلك فهناك ان كان تأليف من مطلقتين او من ضروريتين
او من مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان في الكيفية وتكون الكبرى كلية تقول
القياس في هذا الشكل انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث تنعكس او يكون لها
نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي العرفية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة ومخلوطة
وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية
الكبرى واعلم ان هذا القول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا اختلطا وكانت السالبة مطلقة
فانهما ينتجان ايضا مع كون السالبة غير منعكسة كما سنذكره من بعد قوله ويكون الحكم في الجهة
للسالبة الكلية بهذا الحسب مذاهب الظاهرين وذلك لانهم يبينون الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة
ورد الشكل الى الاول ولا محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبرى ويكون الجهة هناك على مذهبهم تابعة
للكبرى فيكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ ان نتيجة المؤتلف من ضرورية وغيرها يكون ابدا ضرورية
سواء كانت الضرورية فيها موجبة او سالبة قوله والضرب الاول منها مثل قولك كل ج
ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الكبرى فيصير لا شيء من ب ا ونضيف اليه الصغرى
فيكون الضرب الثاني من الشكل الاول ويكون العبرة في الجهة للكبرى والثاني منها قولك لا شيء من ج ب
وكل ا ب فلا شيء من ج ا لانا نعكس الصغرى ونجعلها كبرى فينتج فلا شيء من ا ج ثم نعكس النتيجة ويكون
العبرة للسالبة ايضا في الجهة فان كانت مطلقة مما ينعكس اليه المطلق من المطلق والثالث منها مثل
قولك بعض ج ب ولا شيء من ا ب فليس بعض ج ا بيانه بما عرفت والرابع منها مثل قولك ليس بعض
ج ب وكل ا ب ينتج فليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان ليس بعض
ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن د البعض الذي هو من ج ب ليس فيكون لا شيء من د ب
وكل ا ب فلا شيء من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا تعلم ان العبرة للسالبة في الجهة وليس يمكن
في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا ينتج منهما

ومن الصغرى قياس فانه لا قياس عن ضروريتين اقول اعتبار الشرطين المذكورين
اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان تكون الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر
لا غير لان الكبرى الموجبة لا تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا بموجبتين
كلية وجزئية وهي غير بينة وتنتج سوالب فالنتيجة من الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى
الاول ثم قال والعبرة في الجهة الكبرى يعني بحسب الاغلب وان كان فيه ما قرر من الضرب الثاني
بعكس الصغرى وجعل صغرى كبرى والكبرى صغرى لينتج عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة
لتحصل النتيجة المطلوبة ثم قال وتكون العبرة السالبة ايضا في الجهة لانها تصير كبرى الاول قال
وان كانت مطلقة مما ينعكس اليه المطلق من المطلق اي كانت السالبة عرفية عامة كانت
النتيجة ايضا عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت النتيجة ما ينعكس اليها
وهي العرفية العامة كما سبق ذكره ومن الضرب الثالث بما بين به الاول ولم يمكن بيان الرابع
بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع
في بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى
او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى اذا كانت الجهتان غير مناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب
الخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من ج الذي ليس ب وسماه د فحصل له
قضيتان احديهما لا شيء من د ب والثانية بعض ج د والقضية الاولى جهتها تكون جهة صغرى
القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع
وان افاد كلية الحكم لكنه لا يغير نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يؤثر في المعنى ثم تحصل
من اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل وتنتج ما يوافق السالبة
في الجهة وتحصل من اقتران القضية الثانية بهذه النتيجة تأليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل
الاول وتنتج ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التأليف وان كان تشبه الشكل الاول ليس
تأليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا يشتمل على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشيء واحد
وانما اوردت على هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تغير الموضوع في القضية
الاولى لا لافادة شيء لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة

جزئية فحصل من جميع هذا ان العبرة السالبة كما كانت في الشكل الاول الكبرى قوله
هذا كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من الجنس الذي لا ينعكس
فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس
من هذا الخلط اقول لما فرغ من بيان التأليفات الكائنة من المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان يبين هنا حكم اختلاطها بالمطلقات
والضروريات وبدأ بالمطلقات فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد
لعين ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف
الا بالاعتبار قوله وان كان من الجنس الذي يستعمله الاول والمطلق سالب فقد ينعقد
القياس اذا روعيت الشروط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق المذكور وكان
الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول وبالخلف فانتج وفي بعض النسخ او بالافتراض
فانتج ولكن النتيجة هي التي عرفتها في الشكل الاول اقول ولما لاختلاط من الممكنة
والمطلقة المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول لا يخلو اما ان تقع في
الكبرى او في الصغرى فان كانت الكبرى مطلقة سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة
عامة او خاصة وسواء كانت المطلقة عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء كانت
موجبة او سالبة مثاله كل ج ب بالامكان ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس العام اذ الوجود
وبيانه اما بعكس الكبرى الى المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شيء من ج ا
بالامكان العام فبعض ج ا بالامكان العام بالضرورة ولا شيء من ا ب بالاطلاق المنعكس
فليس بعض ج ب بالضرورة وكان كل د ب بالامكان هذا خلف وان كانت الكبرى وجودية
منعكسة لم يحتج الى اقتران في الخلف بل نقول ان نقيض النتيجة كاذبة لانه تناقض الكبرى كما مر
ذكره واما الافتراض على ما في بعض النسخ فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغرى جزئية
ولا يظهر الخلف لانه لا ضرورة الى الافتراض هنا فان الكبرى منعكسة اللهم الا ان يحمل الافتراض
على فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من المطلقتين كبراهما سالبة منعكسة
ثم ترد النتيجة الى الامكان واما اذا كانت الصغرى مطلقة سالبة فالكبرى تكون لا محالة ممكنة

موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج فيما يجيء بعد هذا الكلام **قوله** وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان ذلك لم يكن قياسا الا في تفصيل لا نحتاج اليه ههنا معناه وان لم تكن الكبرى سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة او ممكنة لم يكن ذلك التأليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها متلازمتين لم تكن القسمة الى الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك لانا اذا قلنا لا شيء من ج ب بالامكان وكل اب بالاطلاق ان يمكن الرد الى الشكل الاول بالعكس فان الصغرى غير منعكسة والكبرى تنعكس جزئية واذا قلنا لا شيء من ج ب بالاطلاق وكل اب بالامكان او كل ج ب بالاطلاق ولا شيء من اب بالامكان انعكست الصغرى في الاول ونتجت مع الكبرى لا شيء من اج بالامكان وهي غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة وانعكست الكبرى في الاول والصغرى في الثاني ونتيجة فالنتيجة على جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان الشيء منها بالخلف لان اقتران نقيض النتيجة وهو بعض ج ا بالضرورة بكل واحدة من المقدمتين لا ينتج ما ينافي الاخرى فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة وزعم صاحب البصائر ان اقتران الصغرى العرفية الوجودية السالبة بالكبرى الممكنة ينتج موجبة ضرورية ممكنة عامة وهو بناء على مذهبه اعني القول بانعكاس الصغرى كنفسها فان عكسها مع الكبرى ينتج من الشكل الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها الى ما ادعاه قال ولا ينتج اذا كانت الصغرى عرفية عامة لانها على تقدير كونها ضرورية ينتج مع الكبرى الممكنة ضرورية سالبة فيكون النتيجة محتملة للطرفين وما سبق فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب نايم لا دايما بل ما دام كاتبا وكل فرس نايم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل هو ان تكون المقدمتان مختلفتين في الوجود الذي لا ضرورة فيه فكان احدهما الحكم فيه في وقت من اوقات كون الشيء ج فيكون فيه وجوب او لا يكون والاخرى كون ما هو ج دائما ما دام موصوفا بذلك ومعناه كون كون احدى المقدمتين مطلقة بحسب الوصف والاخرى دائمة بحسبه اي تكون احديهما مطلقة وصفية والاخرى عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت مطلقة محتملة للدوام والا ان لم تكن محتملة له فسواء اختلفا فيه واتفقا فانهما يتمان مطلقة وصفية لوجوب تباين الوصفين

ولكن يشترط ان تكون الكبرى هي العرفية ومثاله ان نقول على تقدير كون الكتاب جالسين دائما كاتبين وخلو الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك يده في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات كتابته ينتج ان الجالس لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه والا ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما ينافي وصفا آخر وقد يخلو عما يلزم وصفا آخر فانه قد يخلو عن ذلك الوصف الآخر ضرورة لا الذي يستلزم ما قد يخلو عن الوصف الآخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتمال استلزامه الوصف الآخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع منافيه به فهذا اشرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط **واعلم** ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولا شيء من النائم بمتحرك ما دام نايما فانه ينتج لا شيء من الانسان نايم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه لاتصافه بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لا شيء من الانسان بساكن بالامكان وكل نايم ساكن ما دام نايما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم والا اذا وقعت المشروط بالوصف في الصغرى فانه لا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان ما دام كاتبا ولا شيء من الانسان بيقظان بالامكان ولذلك نقول لا شيء من الكاتب نايم ما دام كاتبا وكل انسان نايم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم لا يمكن ان يخلو عنه اللازم او المنافي لا يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الآخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي تكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلق ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دايما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حتى يكون الحكم دايما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلق المنعكس ومن المطلق

المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تبينت بيانه
بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر شيء من ذلك وهذا ما ذكره الشيخ **واقول**
ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة مع اي صغرى اتفقت وذلك
لان النتيجة الدائمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن تصدق معها
نقيضها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان تصدق قولنا بعض ج ا دائما مع قولنا كل ا ب ولا شيء من ب
ما دام الا دائما فمن الواجب ان تصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لا شيء من ج ا مطلقا وهذا
ما لم يذكره احد منهم **قوله** ويجب ان يعتبر على هذا الخلط الضروري بغيره اذا كان على
هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس
والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة الا اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج
ايضا ولكن يبين بالخلف دون العكس **قوله** بعد ان لم نعلم ان في هذا الخلط زيادة
قياسات وذلك انه اذا كان للتأليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف
وضروري والكبرى كلية ثم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين
اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه مما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ج بحيث
انما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري وكان ب على كل ما هو ج غير ضروري او المفروض
من ج غير ضروري فكان الخلاف عند ما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه ان طبيعة ج اذ
المفروض منه مباينة لطبيعة ا لا تدخل احدهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف
اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ج المخالف لا في ذلك ان كانت
الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة دائما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه **اقول**
معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب
وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان تختلفا فيه
اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا
كان ج الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري
حتى الحكم بب على كل ج لا بالضرورة او على المفروض من ج بعض على بعضه لا بالضرورة

وكان الاكبر بخلافه اي يكون الحكم بب على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ج او بعضه
المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى
يكون لا شيء من ج ا او ليس بعض ج ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان
ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل متحرك بالضرورة
او سلبيين كما في قولنا لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات ساكنا لا بالضرورة ولا شيء
من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لا شيء من الناس او ليس بعض الحيوانات
بفلك بالضرورة وعلى هذا التقدير تصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط وما يجري مجراه ثمانية
وهو معنى قوله بعد ان تعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه **الشكل
الثالث** الشرط في كون قرائن هذا الشكل منتجة ان تكون الصغرى موجبة او في حكمها
كما علمت ومنها كلية احداهما كان فانت تعلم ان قرائنه حينئذ تكون ستة لكن الستة تشترك في
ان نتائجها انما تجب جزئية ولا تجب فيها كلي فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان ناطق
لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى **اقول**
لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي يكون
سالبة تلزمها موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا للاوسط بالايجاب
كان حكم القدر الذي يلاقي الاوسط منه حكم الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان
مباينا للاوسط بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا نعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط هل يلاقيه
كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه كالصهال تارة والجماد اخرى والشرط الثاني
ان تكون احدى المقدمتين كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر
الى الاصغر فانهما ان كانتا جزئيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه من الاوسط في المقدمتين
كما نقول بعض الحيوان انسان وبعضه فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش
وهذان الشرطان لا يجتمعان الا في ست قرائن من الستة عشر الممكنة وذلك لان الصغرى اما
الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات الاربع والموجبة الجزئية تقترن بالكليتين منها
فيكون جميعها ستة ولا تنتج الا جزئية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان يكون اعم منه

كالحيوان على الانسان وحينئذ لا يكون ملاقيات الاكبر كالناطق وملاقيا بنفسه كالفرس لا القدر
الذي كان ملاقيا منه للاوسط وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ
ولزم ان يكون بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه حينئذ يتبين بالارتداد الى الشكل الاول كما
بينا قوله فاجعل هذا معيارا لك في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزوية
لم ينفعك عكس الصغرى لانها اذا انعكست صارت جزوية فاذا اقترنت به الاولى كان الاقتران
من جزويتين فلم ينتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت اذا جعل عكس الصغرى معيارا
للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما خالف الاول موضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني
خالفه بوضع الحدود في الكبرى فكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست الصغرى ارتد
الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب
من قوله في المركبات من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزئية فلا يفيد عكس الصغرى لانها
تنعكس جزوية ولا قياس عن جزئيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى وتجعل صغرى حتى يرتد الى الاول
ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وينتج
مع الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول وبعض ا ج وتنعكس الى بعض ج ا
قوله واعلم ان العبرة في الجهة المختلطة وهي التي يتعين في الشكل الاول فيما على
قياس ما اوردناه انما هي الكبرى لا في ما يبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يبين بعكس
الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بان نفرض بعض ب الذي هو ا حتى يكون د فيكون كل د ا
فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج وكل د ج ونقرنه اليه فكل د ا ينتج فبعض ج ا والجهة
الموجبة جهة قولنا كل د ا الذي هو جهة بعض ب ا اقول جهات المقدمات قد تبقى
في نتائجها كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون واما بالاتفاق كما في
نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون
الصغرى ممكنة عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا خاصة بل بالاتفاق واما ليس
بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى
بالاتفاق بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة فالجهة المختلطة هي الباقية لا بالاتفاق ومعناه

ان الاعتبار في الجهة المختلطة وهي الجهات التي يتعين في الشكل الاول ان يكون تابعة
للكبرى فانه في اقترانات هذا الشكل على قياس ما اوردناه هنا كان انما يكون للكبري
اما فيما يبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يبين بنفس الاستنتاج بعكس الكبرى فلا يمكن بيان
جهة النتيجة لانه انما تتم بعكس النتيجة والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة فبين ذلك بالافتراض
اي بين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا في ضرب واحد وهو
قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من ب الذي هو ا بالمفروضة بالفرض
ونسميه د فيحصل هنا قضيتان احدهما كل د ب والثانية كل د ا والاولى يشتمل على اسمين مترادفين
كما ذكرنا والثانية هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى الى صغرى
القياس فينتج على هيئة الشكل الاول كل د ج ويكون الجهة صغرى القياس بعينها ثم نضيف
هذه النتيجة الى القضية الثانية ليحصل الضرب الاول من هذا الشكل فينتج تابعة الكبرى قوله
والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى عند عكس الكبرى
فيكون الحكم لجميعها بعد العكس فيكون الجهة بعد عكس جهة العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب
انهم يحسبون ان العكس يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاءهم اقول الظاهريون
من المنطقيين يجعلون جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك
لعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس النتيجة عكسوها وكانوا
يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان
السالبة لا تكون في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذه الضرب الذي
نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزوية لا تصير كبرى للاول وذلك لاعتقادهم ان الجهة في
الشكل الاول تابعة الكبرى والشيخ رد عليهم في هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس
النتيجة والعكس ربما لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله وههنا ما لا يتبين بالعكس وذلك
حيث تكون الكبرى جزوية سالبة فانها لا تنعكس والصغرى انما تنعكس جزوية فلا يعقد قياس
بل انما يتبين بطريق الخلف وبطريق الافتراض اما طريق الخلف فان نقول انه ان لم يكن ليس بعض
ج ا فكل ج ا وكان كل ب ج وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض فان نقول لكن

البعض الذي من ب وليس اسود فيكون لا شيء من د اثم تتمم من نفسك فاعتبر في الجهات
ما يوجبه الكبرى ايضا فقد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات
وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزوية وهو لا يمكن ان يبين
بذلك لان الصغرى ينعكس جزوية فيصير الاقتران من جزويتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان
يبين بالخلف او بالافتراض الا ان الخلف فيه كما ذكره وقد يمكن ان يبين به سائر الضروب ايضا وهو
باقتران الصغرى بنقيض النتيجة لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى فيظهر الخلف والافتراض
هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى واعتبار الجهة بالكبرى كما مر **قوله**
فيكون قرائنه اذاً ست آ من كليتين موجبتين وب من موجبتين والصغرى جزوية وج
من موجبتين والكبرى جزوية ود من كليتين والكبرى سالبة ه من جزوية موجبة صغرى وكلية
سالبة كبرى و من كلية موجبة صغرى وجزوية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة **اقول**
لما فرغ من اقسام الشكل عدد ضروبه والترتيب الذي ذكره الحسب بتقدم الايجاب على السلب
وليس بمشهور ومن يعتبر تقدم الكلية ايضا على الجزوية وجعل السادس الضرب الذي جعله الشيخ
رابعها وهو الاشهر واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان الصغرى
الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية منهما فانا نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل
كاتب يتحرك لا دائما بل ما دام كاتبا والكاتب العرفي لا ينتج عرفية بل مطلقة وصفية
كما نقول كل كاتب يتحرك ومباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض المتحرك مباشر القلم
ما دام متحركا بل في اوقات تحركه وقد نبهنا على بيان ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات
في الاشكال الثلثة واضفنا اليه ما امكن اضافته اليها مما ليس فيه ولم نتعرض للشكل الرابع لانه
ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذه المباحث يستدعي كلاما ابسط من هذا
وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام آخر **النهج الثامن في القياسات الشرطية**
في توابع القياس **اشارة** الى اقتران الشرطيات انا سنذكر بعض هذه ونخلي عما ليس
قريبا من الطبع منها بعد استغنائنا بجميع ذلك في كتاب الشفاء وغيره **اقول**
سائر الاقترانات اما ان يكون مؤلفة من المنفصلات او من المتصلات او منهما معا او من

من المنفصلات والحمليات اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم
يورد المؤلفة من المتصلات او من المنفصلات او منهما معا او من المنفصلات والحمليات
والشيخ اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو قريب من الطبع لم يورد المؤلفة من المنفصلات
والمتصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدأ بالمؤلفة من المتصلات فنقول قبل الشروع
في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع
اما بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والثاني كقولنا
ان كانت الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية ليست بحقة من حيث اشتمالها على وضع كاذب
وهي حقة من حيث اللزوم اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف
في الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احدهما في اللزوم والاتفاق والاستصحابية الشاملة
للزوم الصادق المقدم والاتفاق تتناقض اذا تخالفت فيها وذلك لان الكلية الموجبة منها
تفيد المصاحبة الدائمة والكلية السالبة تفيد عدم المصاحبة على الدوام والجزئية تفيد المصاحبة
او عدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في الكيف فالاستصحابية
الجزوية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدائمة واللادائمة وهي مناقضة السلبية الكلية
والاستصحابية الجزوية السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدائم واللادائم وهي مناقضة
الايجابية الكلية واما اللزومية فمناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة للزوم المخالف ولامكان
الطرفين لان اللزوم ههنا شبه الضرورة في الحمليات والاحتمال شبه الامكان العام وهي
سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمى بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فمناقضها ما يكون
اما اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة على الوجه المذكور فيما تقدم وهي سالبة الاتفاق
وتسمى السالبة الاتفاقية والعكس فيها فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها على قياس الضروريات
لانه لو جاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه في تلك الحال وانهدم حكم
الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس اذا اشترط فيها صدق المقدم كما في الموجبة وذلك انا
نقول ليس البتة اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس البتة اذا كانت
الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان المقدم ممتنع وتنعكس اذا لم تشترط ذلك فيها وتقاس الاستصحابية

عليها واما الموجبات فجميعها ينعكس جزوية والا لصدقت الكلية السالبة وينعكس كنفسها
على الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم الخلف بالسوالب
الجزوية لا ينعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال
قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو يحرك يده واما المنفصلات فقد يناقض بشرط الاختلاف
في الكيف والكم وارتفاع العناد في نقايضها اي عناد كان ولا يدخل للعكس فيها لان اجزاءها
ربما يكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا ما اوردناه لتقدمه وسوى ما اشار اليه
الشيخ في النهج الثالث بقوله ويجب عليك ان تحري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال
والتناقض والعكس مجرى الحمليات ونرجع الى الشرح **قوله** ونقول ان المتصلات قد تتالف
منها اشكال ثلثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم وتفترق بتال او مقدم كما كانت
في الحمليات تشترك في موضوع او محمول وتفترق بمحمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام فمثال الشكل
الاول كلما كان اب فج د وكلما كان ج د فهز ينتج فكلما كان اب فهز ومثال الشكل الثاني
كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هز فجد ينتج فليس البتة اذا كان اب فهز ويتبين لمي
بالعكس او بالخلف على ما تقدم ونبين الضرب الاخير منه بالافتراض وسوى ان نبين والحال الذي
يكون فيها اب وليس ج د وليكن هو عندنا ما يكون ح ط فيحصل قضيتان احديهما ليس البتة
اذا كان ح ط فجد والثانية قد يكون اذا كان اب فح ط ويولف القياسان المذكوران منهما
على حسب ما مر ومثال الشكل الاول الثالث كلما كان ج د فاب وكلما كان ج د فهز فقد
يكون اذا كان اب فهز والبيان بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم واللزوميات
قلما يقع في التاليف لانها لا تعقد في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزومات اللفظية لا تستعمل
الا في الالزامات الجدلية والخلف كما يقال على من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فردا
فهو عدد وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد
سوى الالزام او التبعيض واعترض على القول بانتاج هذا الصنف بجواز عدم اجتماع مقدم
الصغرى وملازمة الكبرى على تقدير واحد كما هو في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما
على الصدق ليس بشرط في انعقاد القياس من المتصلات **قوله** وقد يقع الشركة

بين حملية ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد واستخراج الاحكام
في هذا ما سلف سهل وكذلك قد يشترك منفصلة مع حمليات مثل قولك بهذا المعنى فليكن آ
اما ان يكون ب واما ان يكون ج واما ان يكون د وكل ب ه وج ه ود ه وكل آ ه واستخراج
الكلام والاحكام في هذا ايضا مما سلف سهل هذا التاليف ان لم يكن الشركة فيه للحملية مع جميع اجزاء
المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع فاذا كان كذلك فالحملية قد يقع كبرى وللاول ان كان على هيئة
الشكل الاول فينبغي ان يكون الحملية موجبة فالمنفصلة موجبة كلية مانعة الجمع كلية الاجزاء ويكون
المنتج اربعة ضروب مثال الاول كل اب ودايما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة
الاجزاء كليتها وهي دايما كل آ اما ج واما د ومثال الثاني كل اب ولا شيء من ب اما ج واما د
ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء بكليتها وعليه نقاس الضربان الباقيان وان كان على هيئة الشكل
الثاني فينبغي ان يكون المنفصلة كلية موجبة اجزاؤها كلية مخالفة الكيف للصغرى وينتج منفصلة
سالبة الاجزاء كلية كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودايما اما لا شيء من اب واما لا شيء
من د ب فدايما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من ج د والضرب الثاني لا شيء من ج ب ودايما
اما كل اب واما كل د ب فدايما اما لا شيء من ج ا واما لا شيء من د ا وعلى القياس واما على
هيئة الشكل الثالث فعلى قياسها كقولنا كل اب ودايما كل اما ج واما د ينتج فبعض ب اما
ج واما د واما اذا كانت الحملية كبرى ينبغي ان يكون عددها عدد اجزاء الانفصال ويجب الا ان يكون
مشتركة في المحمول او لا يكون فان كانت وكانت اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي يتبع في
الشكل الاول حملية ويكون التاليف في قوة التاليف من الحمليات وينعقد على هيئة الاشكال
الثلثة مثال الضرب الاول من الشكل الاول كل آ اما ب واما ج وكل ب ه وكل ج ه وكل ا ه
ومثال الضرب الثاني بكل ا اما ب واما ج ولا شيء من ب ولا من ج د ولا شيء من ا د وهذا هو
الاستقراء التام المسمى بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شيء
من د ب ولا ج فلا شيء من ا د والشكل الثالث كل بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك وان لم يكن الحمليات
مشتركة في المحمول فقد ينتج منفصلة حقيقية كقولنا دايما آ اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه
فدايما اما د واما ه وبيان هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط **قوله**

وقد تقترن الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الى الطبع ان يكون الحملية تشارك
تالي المتصلة الموجبة على احد انحاء شركة الحمليات فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه
وتاليها نتيجة التاليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية والحملية مثاله انه ان كان كل اب فكل
ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان اب فكل ج ه وعليك ان تعد ساير الاقسام مما علمته الحملية
من هذه الاقترانات الا ان يقع صغرى او كبرى وعلى التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها او
تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده الشيخ وهو ان يكون
الحملية كبرى ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة موجبة وينتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها
النتيجة التي تكون من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من الشكل الاول
ان كان اب فكل ج د وكل د ه وان كان اب فكل ج ح ومثال الضرب الاول من الشكل الثاني
ان كان اب فكل ج د ولا شيء من ه د فان كان اب فلا شيء من ج ه وعلى هذا القياس وانما
اورد الشيخ هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه على ما سياتي والاقتران الثاني ان يكون الحملية
صغرى والاشتراك ايضا في التالي والمتصلة موجبة كقولنا كل ج ب وان كان هز فكل ب آ ينتج
ان كان هز فكل ج آ وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع قوله وقد يقع مثل هذا التاليف
بين متصلتين تشارك احديهما تالي الاخرى واذا كان ذلك التالي متصلا ايضا ويكون قياسه
هذا القياس ولما تميم القول في الاقترانات الشرطية فلا يليق بالمختصرات التاليفات المذكورة
فذكر ان من الشرطيات مؤلفة من الحمليات الا الشرطيات المؤلفة من ساير القضايا فقد تتقارن بحسب
التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين او لاهما
هو الصغرى مؤلفة من قضيتين احديهما وهي الثاني متصلة والقضية للاخرى وهي الكبرى متصلة من
حمليتين وينتجان متصلة كالصغرى مثاله ان كان اب فكلما كان ج د فهز وكلما كان هز فح ط فان كان
اب فكلما كان ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع على اربعة انواع كالذي تشابهه مما مر ويكون
على قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف في المتصلات الذي بين بها الاقترانات
المتصلة انما تنحل اليه استادة الى قياس المساواة انه ربما عرف من المقدمات اشيا تسقط
ويبنى القياس على صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب مساو لا فج مساو لا فقد

استنبط منه ان مساوي المساوي مساو وعدل بالقياس عن وجه من وجوب الشركة في جميع الاوسط
الى وقوع شركة في بعضه هذا قياس له اشباه كثيرة كالمشتمل على ما يكون في النوع المماثلة والمشابهة
وغيرهما كما في الكم او كقولنا الان الانسان من النطفة والنطفة من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك
الشيء في الشيء والشيء على الشيء وما يجري مجراها وهو غير الاحال الى الحدود المرتبة في القياس المنتج
لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك
فهو معدول عن وجهه الى وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق لان يسمى باسم ويجعل
تحليله قانونا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في
المركبة وبيانه ان قولنا آ مساو لب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لب ولما كان مساو لج
محمولا على ب في القضية الاخرى امكن ان تقام مقام ب كما ذكرناه في النهج السابع وحينئذ
يصير قولنا مساو لمساو لج بدلا عن قولنا مساو لب وفي حكمه كان جعلنا وقوعها في القضية
قسمين مترادفين كان قولنا ا مساو لب قولنا ا مساو لمساو لج في القوة قضية واحدة ويضيف
الى الثانية التي هي في قوة الاولى قولنا مساو لمساوي لج مساو لج فينتج ان ا مساو لج ويكون
هذا القياس بهذا الاعتبار مفردا ولما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمولا على الاخر
حتى لا تكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمؤلف من قولنا ا مساو لب
والمساوي لب مساو لمساو لج لان ب هو مساو لج ينتج فا مساو لج وبهذا الاعتبار يكون
هذا القياس مركبا من قياسين فاذا كان قولنا ا مساو لب على التقدير الاول في قوة صغرى
القياس وعلى التقدير الثاني صغرى القياس الاول بعينه وقولنا وب مساو لج ليس بجزء للقياس
بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس انه يتم القياس وبالجملة فقولنا
ومساوي المساوي مساو وهو كبرى محذوف وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية
ليعلم انه غير متعلق بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانين وتحليل
القياس وتركيبه من توابع القياس وتركيبه من توابع القياس استادة الى القياسات
الشرطية الاستثنائية لما كانت الاستثنائية هي ان يكون احد طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجب
ان يكون مقدمة بعينها ولا محالة يكون جزءا من مقدمة والمقدمة التي يكون جزؤها قضية فهي شرطية

فيكون احدى مقدمتى هذا القياس شرطية ويكون الاخرى مشتملة على وضع ما يقتضى وضع الجزء
الذى منه النتيجة او رفعه مجردا عن الشرط فيكون هى الجزء الآخر وهى قضية اولى مقرونة باداة
الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها مستثناة وهى بمنزلة
الاوسط المتكرر فى الاقترانات لان الباقى بعد حذفه هو النتيجة فالقياس الاستثنائى مركب
من شرطية واستثناء **قوله** القياسات الاستثنائية اما ان توضع فيها متصلة ويستثنى
اما عين مقدمها فينتج عين التالى مثل ان نقول انه ان كانت الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن
الشمس طالعة فالكواكب خفية ونقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان نقول ولكن الكواكب
ليست بخفية ينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك **اقول** للمتصلة التى يقع فى
الاستثنائية لا تكون الا اللزومية والتى وضعها الشيخ موجبة وهى ينتج باستثناء عين مقدمها
عين تاليها وباستثناء نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم ويوجب
ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اى لا باستثناء عين التالى ولا باستثناء
نقيض المقدم وذلك لان التالى يحتمل ان يكون اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او رفعه
احض منه شئ والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة ينتج باستثناء عين ذلك
كل جزء نقيض الآخر كقولنا لكنه يكتب فيده ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج
باستثناء النقيض شيئا وذلك لكون هذه المتصلة فى قوة قولنا كلما كان زيد يكتب فليست
يده بساكنة والشيخ قد اقتصر على الموجبة لان السالبة محتاجة الى بيان ما **قوله** او توضع فيها
منفصلة حقيقية ويستثنى عين ما سبق منها فينتج نقيض ما سواها مثل ان هذا العدد اما تام واما
ناقص واما زائد لكنه تام فينتج نقيض ما بقى او يستثنى نقيض ما سبق منها فينتج عين ما بقى واحدا كان
او كثيرا مثل ان ليس تام فهو اما زائد واما ناقص حتى تستوفى الاستثناءات فيبقى قسم واحد
او توضع فيها منفصلة غير حقيقية فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض لعين الآخر
مثل قولهم اما ان يكون هذا فى الماء واما ان لا يغرق لكنه غرق فهو فى الماء لكنه ليس فى الماء
فهو لم يغرق ومثل قولهم اما ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات
او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان تكون المنفصلة من الجنس الذى افترض فيه منع الجمع فقط

فيجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم يسمونها الغير التامة الانفصال او العناد فانما ينتج فيها استثناء
العين ويكون النتيجة نقيض الباقى فقط مثل قولك اما ان يكون هذا حيوانا واما ان يكون شجرا فى
جواب من قال هذا حيوان شجر **اقول** المنفصلة الحقيقية ينتج بعين كل جزء نقيض الباقية
لكونها مانعة الجمع ونقيض كل جزء عين الباقى لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات الجزءين تكون حملية ونتيجة
ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثناء نقيض جزء واحد فهى تكون منفصلة من اعيان الباقية
من الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد فهى اما ان تكون منفصلة سالبة من الباقية او حمليات
بعددها تشتمل كل واحد منها على رفع جزء واحد منها فالمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة الجمع فقط
فهى تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو فقط فهى تنتج بالنقيض دون العين وجميع
ذلك ظاهر تام وهذه القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا لاحتمال
اشتمالها على اجزاء متشابهة **اشارة** الى قياس الخلف قياس الخلف مركب من
قياسين احدهما اقترانى والآخر استثنائى مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا
فقولنا كل ج ب صادق وكل ب د على انها مقدمة بينة لا شك فيها او مبينة بقياس فينتج منه
ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج د فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا
كل ج ب صادقا بل هو صادق **اقول** المعلم الاول اورد قياس الخلف فى القياسات الشرطية
ولم يوجد فى التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات
الشرطية على الاطلاق وظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة فى كتاب مفرد
لم تنقل الى لغاتنا احتمال مع اعضائه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد المتأخرون تحليل هذا
القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عجز ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الاختلاف والذى استقر
عليه رأى الشيخ انه مركب من قياسين احدهما اقترانى شرطى والآخر استثنائى من متصلة
اما الاقترانى فمركب من متصلة وحملية تشاركها فى تاليها المقدم ويكون المقدم المتصلة هو فرض
المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب انه حق والحملية هى مقدمة
غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة فينتجان متصلة مقدمها المقدم المذكور
وتاليها نتيجة الاقتران المذكور وهو مناقضه لحكم متفق عليه واما الاستثنائى فهو من المتصلة

التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض
مقدمها الذي هو فرض المطلوب غير حق فيكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه محتاج الى
مقدمتين مسلمتين احديهما ما جعل كبرى للاقتراني والثاني هو الحكم المتفق عليه فقياس الخلف يتالف
من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد
فيه ليس كل ج ب ونقيضه كل ج ب والمقدمة الاولى كل ب د والثانية اعني الحكم المتفق عليه
ليس كل ج د **قوله** في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل ج ب صادقا
بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب الذي هو وضعناه اولا صادقا بل قولنا
ليس كل ج ب الذي ادعيناه صادقا صادق وهذا وجه الصحيح لا شبهة فيه الا ان راى بعض المتاخرين
لم يستقر عليه وذلك لانه اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات وهذا
التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف بعد فيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانيات
الشرطية لم يكن مذكورة في كتاب وكيف يذكر المركب من غير اجزائه ثم ان الشيخ افضل الدين
محمد بن الحسن المرقي المعروف بالعاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا القياس هو قياس استثنائي
من متصلة مقدمها نقيض المطلوب ويحتاج في بيان تاليها لمقدمها الى حملية متسلمة مثلا المطلوب
المط هو ليس كل ج ب والحملية المتسلمة هي كل ب د ومقدم المتصلة هو كل ج ب فيقول
لما كان كل ب د فان كان كل ج ب فكل ج د ولذلك يكون هذا المقدم مع الحملية المتسلمة
منتجا لهذا التالي ثم يستثني نقيض التالي بقولنا ولكن ليس كل ج د فينتج فليس كل ج ب
فهذا وجه تحليله والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم
لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس لبيان التالي مثلا اذا
المطلوب لا شيء من ج ب بالاطلاق العام وكانت المقدمة المتسلمة هي كل ب الف دايما
بل ما دام ب فنقول لو لم يكن المطلوب حقا لكان نقيضه بعض ج ب دايما حقا لكنه مما
يناقض المقدمة المذكورة بالقوة فهو ليس بحق والمطلوب حق والخلف اسم للشيء الردي
والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه
اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في مواضع اخر وهو يقابل المستقيم

فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا ويتالف مما يناسب المطلوب ويشترط
فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف
لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا
يشترط فيه التسليم بل يكون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه
ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس
باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون عقيب
قياس ولا ينتج ان ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر
الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس
لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف الى المطالب التي لم يتعين بعد لا يفيد
تعيين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعينه وربما يتفق في هذا الموضع
ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبني الخلف عليه فان تم دل على ذلك الشيء الذي
وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شيء من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر
في اثبات جهات العكس انتاج القياسات المختلطة وهذا هو منشاء الشكوك التي يورد على
قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا في الاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان
المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرفت الحال **قوله** واما ان القياس المستقيم
الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع الى المستقيم اليه فهو كشاف يلاحظ الحال
مما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة
وقرينة مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله لانه رد المستقيم
الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتايج القياسات الغير الكاملة من الشكلين الاخيرين
ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ويكون هي المتسلمة على هيئة
احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويكون هي المتفق عليها فيكون النتيجة محالة
وبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة المتسلمة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع
نقيض النتيجة ووضعه باطل والنتيجة حقة ولانه رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان

وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى القضية المسلمة لينتج المطلوب
على هيئة احد الاشكال مثال النتيجة المحالة كانت في المثال المقدم كل ج د وقد حصل من اضافة
نقيض المطلوب وهو كل ج ب الى القضية المسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل
الاول ونقيض المحال ليس كل ج د فاذا اضيف الى المقدمة المسلمة وهي كل ب د انتج
من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب
من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف هذا الخلف الى المستقيم لاحظ
الحال فيما ينعقد من التالي المذكور في اول القياسين الذين حللنا الخلف اليهما ومن الحملية
المتسلمة **قوله** ولسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية
ارتداد المستقيم اليه وارتداده الى المستقيم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف
لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس يكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس
الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس تكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية
وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس تكون
احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثلثة ضروب من الثالث
وعليه فقس اذا كان جزويا ولم رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول
ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد تكون على هيئة الشكل الثاني
والا على هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحال له في مثل تلك المقدمة صغرى
كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى
فالرد تكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحال له ابدا
في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد
على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحال له ابدا في الكبرى ويبين
جميع ذلك بالامتحان **النهج التاسع** وفيه بيان قليل للعلوم البرهانية **اشارة** الى
اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية مؤلفة من المقدمات
الواجب قبولها ان كانت ضرورية لينتج منها الضروري على كونها ضرورياتها او ممكنة لينتج منها

الممكن والجدلية مؤلفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممكنة او ممتنعة والخطابية
مؤلفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبهها كيف كانت ولو كانت
ممتنعة والشعرية مؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخييلها كانت صادقة او كاذبة
وبالجملة يؤلف من المقدمات من حيث لها هيئة وتأليف تقبلها النفس بما فيه من المحاكاة
بل وبما من الصدق فلا مانع من ذلك ويروج الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان
البرهانية واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة مساوية لا ميل فيها ولا ندرة والشعرية
كاذبة ممتنعة فليس لاعتبار بذلك واشار اليه صاحب المنطق كما ان السوفسطائية فانها هي التي
تستعمل المشبهة وتشاركها في ذلك الممتحنة المجربة على سبيل الغلط فان كان التشبه
بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها
مشاغبا مماريا والمشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم **اقول**
لما فرغ عن بيان احوال الصورية القياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية
وهي ينقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم
اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك يكون اما حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق
الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة وللتصديق الجازم الذي لا يعتبر
فيه كونه حقا او غير حق بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب
وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل
دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المؤلفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي
يكون التصديق بها ضروريا في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها
ضرورية في انفسها فان كانت ضرورية في انفسها كانت نتائجها ضرورية بحسب الامرين جميعا
وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتائجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات
البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان ينتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المؤلفة
من المشهورات ومن صنف واحد من التقريريات وهي المسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب
فقط رايا ما ويسمى ذلك وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سائل معترض يهدم وضعا ما وغاية

سعيه ان يلزم والمجيب يؤلف اقيسه ان قياس من المشهورات المطلقة والمحدودة حقا كان او غير حق والسائل يؤلفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات مقصودها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدلي هي الالزام او دفعه المتين جاز وقوع الاصناف الثلثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المؤلفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الرأي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب مقصودها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء وتمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المؤلفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت بها او لم يكن وسواء كانت صادقة او لم تكن وهي التي لها هيئات وتأليف تنبسط او تنقبض النفس عنها لما فيها من المحاكات او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التأثير والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقد ما[?] المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية وهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطات فهي ليست حقيقية وذلك لانها انما تكون بحسب المشابهة والترويج ولولا قصور التمييز لما يحصل للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ واخر المحصلين من المنطقيين بتقييدات آخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيه اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتألف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية التي لا ميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع احدهما فيه على سبيل الندرة والشعر من الممتنعات ويكون المغالطة بحسب هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعى انها اكثرية او واجبة واما الثاني فان يقال البرهان يتألف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه الصدق والخطابة مما يتساوى الصدق والكذب فيه والمغالطة مما يغلب فيه الكذب من الكاذبة واقتصر

واقتصر الشيخ على ايراد الاعتبار الاول لان الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الى التحصيل ورد عليهم بان القول بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ودفع البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي يخطئوا بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي المؤلفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفها في الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها يقع في السفسطة المقابلة للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان وقعت ظنا او تخيلا فهي من جملتهما والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة شاملة لكل واحد ممن يتعاطى النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة السموم المتحرز عنها وكانت منافع الثلثة الباقية بحسب الاشتراك في المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر على بيانهما دون الباقية **اشارة** الى القياسات والمطالب البرهانية كان المطالب في العلوم قد تكون عن ضرورة الحكم فقد تكون عن امكان الحكم وقد تكون عن وجوده غير ضروري مطلق كما قد يتعرف عن حالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها وكل جنس تخصه مقدمات وتنتجه لبرهين ينتج للضروري من الضروري وغير الضروري من غير الضروري خلطا او صرفا صرفا **اقول** ذهب الجمهور الى ان مقدمات البرهان ونتائجه لا تكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الى ان الممكنات الاكثرية ايضا قد تقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتائج اولا ثم استدل بذلك على حال المقدمات اما الاول فهي ان المطالب في العلوم كما قد تكون ضرورية وهي كحال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ يكون الامكان محمولا لا جهة وتكون وجودية اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او عدمه والوجود يكون اما اكثريا كوجود اللحية للرجل او متساويا كالاذكار للحيوان او اقليا كوجود الاصبع الزائدة

للانسان واقلي الوجود الاكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب
ويكون الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق والاقلي باعتبار
الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما فالمطالب العلمية اما ضرورية واما
وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب ولهذا ذهب من ذهب الى ان المبرهن لا يستعمل
الا الضروريات او الممكنات الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان
من جهة والاقلي باعتبار الوجود ولذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب للمبرهن خارجة
عنها فالمطالب بحسب التحقيق اذن اما ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد
للضروريات مثالا لاتفاق الجمهور على وقوعها في البرهان ولا الممكنات لكونها باعتبار
كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات اتصالات الكواكب وانفصالاتها
فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي لا يدوم ما دامت
الكواكب موجودة بالتعاقب عليها فهي من الوجوديات الصرفة ثم انه انتقل من بيان
حال المطالب الى الاستدلال بها على حال المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه
مقدمات تناسبه ويعلم بعينها فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية
وغير الضروري مما لا يكون كذلك بل يكون اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية
وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغرى المطلقة او الممكنة مع الكبرى الضرورية
كانه قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن
للمطالب الضرورية قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما ههنا
فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان لا تتالف منها على المطالب
الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا
فقط لكان الحكم عليه بالنطق حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه
النتيجة وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس فان الحس
لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به يقينا الا اذا استند الى علة الموجبة
اياه المقارنة لكل واحد من الاشخاص هي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا

بعد الحكم بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه ضاحكا علة
اخرى غير كونه ناطقا فكان الحكم في الصغرى على كل انسان بانه ضاحك يقينا بالنظر الى تلك العلة
كانت الصغرى باعتبارها ما اشبه قولنا كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات
وكانت حينئذ ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي هو غير الضرورية لا ينتج
ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين
كما مر فظهر من جميع ذلك ان القياسات في المطالب البرهانية قد يكون ضرورية وقد يكون غير
ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان يشتغل بالرد على المخالفين
فيه فقال فلا نلتفت الى من يقول انه لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية
دون غيرها بل اذا اراد ان ينتج صدق حكم اقلي استعمل الممكن الاقلي يستعمل في كل باب ما يليق به
وانما قال ذلك من قال من محصلي الاولين على وجه غفل عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب
الضروري يستنتج في البرهان من الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات
ولم يرد به غير هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان وضرورتها وامكانها واطلاقها صدق
ضروري **اقول** ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مؤلف من مقدمات يقينية
لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك
ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما
تحتها يستنتجون غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادتهم القسمة المذكورة
الى القول بانه لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات الاكثرية فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن
يطلب اليقين في كل حكم ضروريا كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم مما يناسبه ويليق به الا انه انما
يصدق بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه ضرورة اخرى متعلقة
بالقضية المتيقنة غير التي هي جهة لبعضها ثم ان الشيخ اول كلام المحصل من الاولين يعني المعلم الاول على
وجه يطابق الحق فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان يحمل الضرورة على التي هي جهة لبعض مقدمات
البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره
من اصحاب الصناعات لا يفرد ما يستنتجه من غيره ولا يبالي بذلك والثاني ان يحمل الضرورة

على التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج المعتبرة وهي الضرورة الثانية اللاحقة بالحكم
قوله فاذا قيل في كتب البرهان ضروري فيراد به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس
وما يكون ضرورية ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في مقدمات
البرهان المحمولات الذاتية على الوجهين الاولين اللذين فسر عليهما الذاتية في المقدمات **اقول**
قد ذكر ان شرائط مقدمات البرهان خمسة اولها ان يكون اقدم من نتائجها بالطبع ليكون عللا لها
وثانيها ان تكون مناسبة لنتائجها وذلك بان تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها باحدى المعنيين
المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا مناسبة
ورابعها ان يكون ضرورية لا بحسب الذات ولا بحسب الوصف اي تكون مطلقة عرفية شاملة
لها وذلك لان المحمول على شيء بحسب جوهره وهو المحمول المناسب للموضوع فربما يزول الموضوع
عما عليه حال كونه موضوعا وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الى ما يحمل عليه بسبب ما لا يساويه
كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول مثلا الخفيف اذا حمل على الهواء فانه يزول
اذا صار ماء ولا يزول اذا صار نارا والمرئي اذا حمل على الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا
يزول اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزائل بزوال الموضوع عما هو عليه
حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع على ما وضع يشمل الجميع وخامسها ان تكون كلية وهي
ههنا ان تكون محمولة على جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا اي لا تكون بحسب امر اعم من
الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم كالحساس على الانسان لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر
اخص من الموضوع فان المحمول بسبب امر اخص كالضاحك على الحساس لا يكون محمولا على جميع ما هو
حساس بل على بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من هذه الشروط يختصان بالمطالب
الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا على ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك
لان الاول يختص ببرهان اللم وسنذكره مع الشرط الثاني عند ذكرنا لاقسام البرهان والخامس
يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل على جميع الاشخاص هو حصر العقد وكونه
في جميع الاوقات مندرج في ضرورة الحكم المذكورة وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعنى
الثاني على بعض الوجوه **قوله** ولا في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب البتة

وقد عرفت ذلك وعرفت خطأ من خالف فيه وانما تطلب الذاتيات بالمعنى الاخر **اقول**
وقد ذكر في النهج الاول ان الشيء يستحيل ان يتمثل معناه في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي
مقوم له وبين من ذلك استحالة معرفة الشيء مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة
والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الى ان الجنس يجب ان يثبت اولا
وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في جواب ما هو ليتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاؤهم فالمطالب
البرهانية هي الاعراض الذاتية المذكورة **فان قيل** اليس كون النفس او الصورة جوهرا احد
المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون الجسم محمول على الانسان لانه محمول على
الحيوان وهذا بيان بحمل ذاتي للانسان عليه **اجيب** عن الاول بان النفس انما عرفت في اول
الامر لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شيء ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها اثر فيه والجوهر
المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة
بالنفس التي لم تحصل في العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها
وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلم لثبوته له وانما يلوح العلية
عند اخطار الحيوان متوسطا بينهما بالبال واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر
ان محمولي المقدمتين لا يمكن ان يكونا مقومتين معا بل انما يكونان على احد المأخذين الذين ذكرناهما
في النهج الاول في مقدمات العلوم وموضوعاتها وفي بعض النسخ اشارة الى الموضوعات
والمبادي والمسائل في العلوم وفي بعض النسخ اشارة الى تناسب العلوم ولكل واحد من العلوم
شيء او اشياء متناسبة يبحث عن احواله وعن احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية
له ويسمى الشيء موضوع ذلك العلم مثل المقادير للهندسة **اقول** موضوع العلم هو
الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله والشيء الواحد قد يكون موضوعا لعلم لا على الاطلاق كالعدد
للحساب ولا على الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض لا ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث
يتغير للعلم الطبيعي او عرض كالكرة المتحركة لعلمها وللاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد
بشرط ان تكون متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك في الجنس اعني الكم المتصل القار الذات
ولا عرضي كبدن الانسان واجزائه والادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعا

علم الطب فانها مشارك في كونها منسوبة الى الصحة التي هي الغاية في ذلك العلم وانما سمي هذا الشي
او الاشياء موضوع العلم لان موضوعات جميع مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان يكون هو
نفسه كما يقال العدد اما زوج او فرد او يكون جزءا منه كما يقال الثلاثة فرد او جزءا منه
كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له كما يقال الفرد اما اول او
مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في
النمط الاول حتى محمولات جميع مسايل العلم التي تكون اثباتها للموضوعات هو المطلوب فيه
قوله ولكل علم مبادي ومسايل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها تولف
قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة على سبيل حسن الظن بالعلم تصدر
في العلم واما مسلمة في الوقت الى ان تبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها واما الحدود فمثل
الحدود التي تورد للموضوع الصناعة واجزائه وجزوياته ان كانت له وحدود اعراضه الذاتية
وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات على سبيل حسن الظن والحدود في اسم الوضع
تسمى اوضاعا لكن المسلمات منها تختص باسم الاصول الموضوعة والمسلمات على الوجه الثاني تسمى
مصادرات واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها واما الواجبة
قبولها فعن تقديمها استغناء لكنها ربما خصصت بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات
ولكل اصل موضوع في علم فان البرهان عليه في علم آخر **اقول** المبادي هي الاساس التي
يبنى العلم عليها وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء تستعمل
في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة
واما جزء منه كقولنا الهيولى هو الجوهر الذي من شأنه القبول فقط واما جزوي تحته كقولنا الجسم
البسيط هو الذي لا يتألف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له كقولنا الحركة كمال
اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه الاشياء تنقسم الى ما يكون التصديق بوجوده متقدما
على العلم وهو الموضوع وما يدخل فيه والى ما يكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم نفسه
وهو الاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود بحسب الماهيات وحدود القسم الثاني
اذا تصور بها كانت حدودا بحسب الاسماء ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود وحدودا

بحسب الماهيات واما التصديقات فهي المقدمات التي منها تولف قياسات العلم وتنقسم
الى بينة يجب قبولها وتسمى القضايا المتعارفة وهي المبادي على الاطلاق والى غير بينة يجب تسليمها
ليبنى عليها ومن شأنها ان تبين في علم آخر وهي مبادي بالقياس الى العلم المبني عليها ومسايل بالقياس
الى العلم الآخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة وعلى سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة
وان كانت مع استنكار وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة اصلا موضوعا
عند شخص ومصادرة عند آخر وتسمى الحدود والواجب تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع
في افتتاح العلوم كما في الهندسة وقد تخلط بمسايلها كما في الطبيعيات ولا بد من تقديمها على
الجزء المحتاج اليها من العلم اذا كانت مخلوطة بالمسايل وتصدير العلم بها اولى ويمكن ان يفهم
من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي تصدر بها دون المصادرات لانه
خصها بذلك والحق ان حكم الثلثة في التصدير واحد واما الواجبة قبولها فعن تقديمها استغناء
لظهورها وهي تنقسم الى عام تستعمل في جميع العلوم كقولنا الشيء الواحد يكون اما ثابتا او منفيا
والى خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات
لا غير والمورد من ذلك في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح والتخصيص قد
يكون بالجزوين جميعا كما يقال في الهندسة المقدار اما مشارك واما مباين فخصص الموضوع الذي
هو الشيء بالمقدار والمحمول الذي هو المثبت والمنفي بالمشارك والمباين وبهذا التخصيص صارت القضية
العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تقدم في مقدماتها وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير
المساوية لمقدار واحد متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير وتعيير المحمول ايضا
مخصصا بتخصصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية العددية فهذه هي المبادي واما المسايل
فهي التي يشتمل العلم عليها ويتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة
القبول وتسمى تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة على سبيل حسن الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم
وهي التي تسمى مصادرات ومنها مسلمة في الوقت الى ان تبين في موضع آخر وفي نفس المتعلم فيه تشكك
ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع الصناعة وجب تخصيصها به وان كانت غير بينة
بذاتها وجب بيانها في علم آخر **اقول** في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول

لا تسمى اوضاعا والمسلمة على سبيل حسن الظن لا تسمى مصادرة وجميع هذه القضايا لا تخص بل
الواجب قبولها وذلك عند التصديق بها لا غيره واما ان لم تصدّر بها فانها تشتق وضوحها
تستعمل في كثير من المواضع على عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من الناسخين
والله اعلم **اشارة** الى نقل البرهان وتناسب العلوم اعلم انه اذا كان موضوع علم ما
اعم من موضوع علم آخر اما على وجه التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للآخر واما ان يكون
الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الآخر مقيدا بالحالة خاصة فان العادة جرت بان يسمى الاخص
موضوعا تحت الاعم مثل الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال الثاني علم الاكر المتحركة تحت
علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكون اولى باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم
الهندسة وربما كان موضوع علم ما مباينا لموضوع علم آخر لكنه يدخل فيه من حيث اعراض خاصة
لموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقى تحت علم الحساب **اقول**
العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا تخلو اما ان يكون بين موضوعاتها عموم
وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون على وجه التحقيق او لا يكون والذي يكون على
وجه التحقيق هو الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا
للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة والثاني موضوع المجسمات والعلم
الخاص الذي يكون بهذه الصفة يكون تحت العلوم وجزءا منه والذي ليس على وجه التحقيق هو
الذي يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الى ما يكون الموضوع فيهما شيئا واحدا لكن
وضع ذلك الشيء في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة
اللذين هما موضوعا علمين والى ما يكون الموضوع فيهما شيئين ولكن موضوع العام عرض عام
لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة والاول والثاني موضوع
الهندسة والعلم الخاص الذي يكون على هذين الوجهين يكون تحت العلم العام لا يكون جزءا منه
وقد يجتمع الوجهان اي الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد فيكون الخاص بالوجهين
اولى بان يطلق عليه انه موضوع تحت العلم من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان
موضوعه تحت موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة في سطح مخروط

النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون
العلم الباحث عنها تحت الهندسة وجزءا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل
بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا يكون جزءا منه فاذن
علم المناظر داخل بالمعنى الثاني تحت ما هو داخل بالمعنى الاول تحت الهندسة فهو اولى بالدخول
مما يكون دخوله باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك على الذي بمعنيين
وعلى الذي بمعنى واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيئا
واحدا ويختلف بحسب قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة ومن حيث
الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك قد يقع اتحاد بعض المسائل فيهما بالموضوع
والمحمول واختلافها بالبراهين كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا
يكون الموضوع شيئا واحدا بل يكون شيئين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون بينهما تشارك في او لا يكون
فان كان فهو كمثل الطب والاخلاق فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوى الانسانية لكن من
جهتين مختلفتين ولذلك يقع في بعض مسائلهما اتحاد في الموضوع وان لم يكن بينهما تشارك فاما
ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان متساويين في المرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكون
كذلك ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا للاعراض ذاتية تختص بالاجزاء ولا يوضع فان وضع
فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الآخر
وذلك كالموسيقى والحساب فان موضوع الموسيقى هو النغم من حيث يعرض لها التأليف فالبحث
عن النغم المطلق يكون جزءا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في الموسيقى عنها من حيث يعرض لها نسب عادية
مقتضية للتأليف وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في الحساب فلذلك
صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن احد الموضوعين مقارنا لاعراض الآخر فالباحث
عنهما علمان متباينان مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل عن هذا البحث ان كون علم تحت آخر انما يكون
على اربعة اوجه احدها ان يكون الموضوع العالي جنس الموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما
واحدا لكنه وضع في احدهما مطلقا وفي الآخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع العالي عرضا عاما لموضوع
السافل ورابعها ان يكون البحث عن موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ

ذكر من هذه الاربعة ثلثة في هذا الموضع **قوله** واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزئي
الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي الموضوع فوق على انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني
في العلم الجزئي السفلاني **اقول** العلم السفلاني يسمى جزئيا بالقياس الى الفوقاني
والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي المفروضة للجزئي انما تكون مسائل للعلم الكلي يتبين
فيه وذلك كقولنا الجسم مؤلف من هيولى وصورة والعلل اربعة فانها من مبادي الطبيعي ومن مسائل
الفلسفة الاولى وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تأليف الجسم من اجزاء لا تتجزى مسئلة من
الطبيعي ومبدأ في الالهي واثبات الهيولى على انه اصل موضوع هناك ونشترط في هذا الموضع ان
لا يكون المسئلة في السفلاني مبنيا على ما يتبين بها في الفوقاني لئلا يصير البيان دورا **قوله**
وربما كان علم فوق علم تحت آخر تحت علم وينتهي الى العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو
موجود ويبحث عن لواحقه الذاتية وهو العلم الذي يسمى فلسفة اولى المسمى بالفلسفة الاولى
اقول العلم الذي يكون فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب
وتحت الفلسفة الاولى فالنسب بينهما تختلف على الوجه المذكورة فالطب عند من يكون موضوعه
بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت علم الحيوان من الطبيعي بثلثة اوجه من الاربعة
المذكورة وهي الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد اخذ في الطب
مقيدا بالقيد وانما ينظر فيه من حيث تقترن بعض الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت
الطبيعي بالوجه الاول فلذلك يعد في اجزائه والطبيعي تحت الفلسفة الاولى بالوجه الثاني
الذي ما يصرح به الشيخ واذ لا شيء اعم من الوجود الذي هو موضوع الفلسفة الاولى فلا علم اعلى
منها وهي يبحث فيها عن الاعراض الذاتية الموجود من حيث هو موجود من الذاتية للموجود من حيث
هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث وبقي مما هناك وهو ان هذا الفصل مترجم في
الكتاب بنقل البراهين ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله يترجم في بعض النسخ بتناسب
العلوم وليس فيه ذكر التناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ترجمها على هذه الرواية
ولم يذكر الوجه في ذلك **فاقول** اصح الروايات ما اوردناه اعني ترجمتها بامر ولنقل البرهان
معنيان احدهما ان يكون علما مبنيا على اصل موضوع يتبين في علم آخر فيكون البرهان الذي يتبين به

ذلك الاصل منقولا من علمه الى العلم الاول المبني عليه حتى يتم ذلك العلم به والثاني ان يكون
المسئلة من علم ما والبرهان عليه انما يكون بشيء من حقه ان يكون في علم آخر وانما نقل من ذلك
العلم الى هذا العلم لبيان تلك المسئلة كمسائل المناظر والموسيقى فان من حق براهينها لان يكون
بعضها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان المسائل لو جردت عن نور البصر وعن النغم
لكانت بعينها مسائل من العلمين المذكورين وبذلك لا تفترق ان لم تتغير احوالها فلذلك نقلت
البراهين من مواضعها اليها وهو السبب بعينه لكون الموسيقى تحت الحساب دون الطبيعي واسم
النقل بهذا المعنى الثاني احق منه بالذي قبله الا ان استعمال الفصل على المعنى الاول اكثر منه
على الثاني **اشارة** الى برهان لم وبرهان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر لوجود
الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الى بعض كان البرهان برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق
بالحكم ويعطي السبب في وجود الحكم فهو مطلقا يعطي للسبب وان لم يكن لذلك بل كان سببا
للتصديق فقط فاعطى اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود فهو البرهان المسمى برهان
ان لانه دل على انية الحكم في نفسه دون لميته في نفسه فان كان الاوسط في برهان ان مع انه
ليس بعلة لنسبة حدي النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا سمي دليلا مثال
ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس والقمر لكن الكسوف القمري
موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان الاستثناء كالحكم الاوسط وقد بينت المتوسط بالكسوف
الذي هو معلول للتوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فيتبين الكسوف
ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين لحدود مشتركة ولكن
الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة عارضة ناخسة وحمى غب والحمى المعلول منها
القشعريرة **اقول** الحد الاوسط في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق
بالحكم الذي هو المطلوب في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا على ذلك المطلوب هذا خلف
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج او لا يكون فان كان
فالبرهان هو المسمى ببرهان لم والا فهو البرهان المسمى ببرهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط
فيه معلولا لوجود الحكم في الخارج او لا يكون والاول يسمى دليلا والثاني لا يختص باسم والدليل

يشارك برهان لم في الحدود ويخالفان في وضع الاوسط والاكبر وفي النتيجة واحق البراهين باسم
البرهان هو برهان لم لانه يعطي للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء
القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدماته اقدم في الوجود والعقل جميعا من النتيجة واما برهان
ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا
الى سبب في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان والواقع في البرهان يكون سببا في العقل فقط
ويكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان
ومقدمتا هذا البرهان اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما عرفنا بلم وان
لان اللمية هي العلة والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة الحكم على الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته
في الوجود لكنه يعطي ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنائي والآخر اقتراني حملي
يمكن ان يمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما الاستثنائي وهو التمثيل بالخسوف
وتوسط الارض فظاهر مشهور واما الاقتراني ففيه بحث لان المراد من حمى الغب ان كان هو الحرارة
الغريبة العارضة في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يوم مرة واحدة على ما هو المتعارف
فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ
يكون البرهان من الحدود المفروضة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان المراد
من حمى الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق على وجه تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال
صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف من العبارة **قوله** واعلم انه لا سواء قولك بان الاوسط
علة لوجود الاكبر مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في الاصغر وهذا
مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر
اقول وجود الاكبر مطلقا غير وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة
الثاني والاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل للثاني دون الاول واهل الظاهر من المنطقيين
قد غفلوا عن هذا الفرق فالشيخ اوضح الحال فيه ومما يزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون في كونه
علة لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الى هذه الخشبة مع انها معلولة
للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه قولنا العالم مؤلف ولكل مؤلف مؤلف واما في الدليل

فلا يمكن ان يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر لانه يلزم من ذلك
تقدم وجود الاكبر في الاصغر على وجوده مطلقا وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة
لوجوده في الاصغر في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاصغر كالخسوف الذي
لا يوجد الا في القمر فعلته علة وجوده في القمر والثاني ان يكون علة الاكبر علة انما وجدت كالصفراء
المتعفنة خارج العروق التي علة لحمى الغب انما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما
في غير هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان **اشارة** الى المطالب من امهات المطالب
مطلب هل الشيء موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب به يطلب احد طرفي النقيض **اقول**
المطالب العلمية تنقسم الى اصول والى فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها
مقامها وتسمى بالامهات والفروع هي الجزئية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن ان يقوم غيرها
مقامها والامهات قد قيل انها ثلثة هي بالقوة ستة وهي مطالب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل
على مطلبين وقد قيل انها اربعة واضيف اليها مطلب اي فصار اثنان للتصور وهما ما واي
واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب كل يشتمل على بسيط يكون الموجود فيه محمولا كقولنا
هل زيد موجود وعلى مركب يكون الوجود فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار **قوله**
ومنها مطلب ما هو الشيء وقد يطلب به ماهية ذات الشيء وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم المستعمل
اقول ذات الشيء حقيقته ولا تطلق على غير الموجود والمركب المراد ان المطالب بالاول
هو السايل بما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما مر ذكرها وقد يقع الحدود الحقيقية
في جوابه وربما يقام الرسوم مقامها على وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني
هو السايل عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم لان السؤال بذلك
يصير لغوا بل هو السايل عن تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم
بالذات ودل الاسم عليها بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل
على شيء خارج عن المفهوم دال عليه بالالتزام على سبيل التجوز كان رسما بحسب الاسم **قوله**
ولا بد من تقديم مطلب ما الشيء على مطلب هل الشيء اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل حد اللفظ
مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل

هذا للمطلوب مفهوما وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما
يدل على الاسم المستعمل جزء للمطلوب مفهوما اقول المراد ان مطلب ما الذي يطلب
الشرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل هذا
تفسير هذا المطلب لتميزه عن قسيمه فان المتقدم على مطلبي هل هو الذي يطلب به شرح الاسم
الذي لا يفهم مدلولنا الا لاحد دون الآخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في
المطلب المحتاج في بيانه الى حد مفهوما او الذي لا يكون مدلوله حدا مفهوما للمطلب يعني المسئول عنه
وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا كان حدا او المحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة
كان للمحدود ذوات محصلة واذا كان هذا المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصل تلك الذوات
اعني وجودها ايضا معلولا فلا يكون السوال بهل البسيط حينئذ فايده وح لا يكون السوال بما
قبل هل قوله وكيف كان فان المطلوب فيه شرح الاسم اي وكيف كان الحال
فان المطلوب في السوال لفظ ما هذه التي يتقدم على مطلبي هل هو شرح الاسم والتح بالرواية
الاخرى فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل على انه جزء للمطلب مفهوما
وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين واحد منهما جزؤ المجموع فيكون قولنا جزؤ اللمطلب في
هذه الرواية نصبا على التميز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن بان
هذه الرواية تصحيف الاول وكلاهما تصحيفان فالاصل كان هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل
حد المطلب مفهوما فانه يطابق لمراده مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح
قوله فاذا صح الشيء وجود صار ذلك بعينه حدا لذاته او رسما ان كان فيه تجوز
معناه ظاهر ومثاله انا اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع انه شكل
يحيط به ثلثة خطوط متساوية كان هذا بحسب الاسم ثم اذا اثبتنا له الشكل الاول من كتاب
اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب الذات قوله ومنها مطلب اي شيء
الشيء ويطلب به تميز الشيء عما عداه وفي بعض النسخ ومنها مطلب اي شيء الشيء وهو ايضا
مما يعد في اصول المطالب ويطلب به تميز الشيء عما عداه اقول فقد يجاب عن اي
شيء بما يميز تميزا ذاتيا وقد يجاب بما يميز تميزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا

المطلب في الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل على جميع الذاتيات مميزة كانت
او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال المشترك يتعين لطلب تميز كل واحد
من مختلفات الحقائق بالفصول ولا يقوم غيره حينئذ مقامه قوله ومنها مطلب لم
الشيء وكانه يسال عما هو الحد الاوسط اذ كان الغرض حصول التصديق لجواب هل فقط ويسال
عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط وكيف كان بل يطلب
سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد هل الشيء في المرتبة بالقوة او بالفعل
اقول مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق فقط كما يقال لم مبدا الكل واحد واما في
الوجود كما يقال لم يجذب المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون
فللمقللين ايضا ان يقللوها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور ومطلبا للتصديق ويطوى
الباقية فيها وعلى هذا التقدير يمكن ان يطوى مطلب لم في مطلب ما حتى يكون الامهات هي مطلبي ما
وهل فقط وقد اشار الشيخ الى ذلك بقوله فكانه يسال عما هو الحد الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم
تابع لمطلب هل بالمرتبة اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة فكما يقال
لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بالخسافه بالقوة ويطلب العلم فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشيء
واين الشيء ومتى الشيء وهي مطالب جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد فيها ويستغنى عنها
كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتى ولم تعلم نسبته الى الموضوع المطلوب
حاله لم يذكر الشيخ مطلبي كم ومن وهما ايضا من الجزويات المشهورة وهي جزوية لانها تطلب علوما جزوية
بالقياس الى المطالب المذكورة ولا تعم فايدتها فان ما لا كيفية له مثلا لا يسال عنه بكيف ولذلك تنزل
عن ان تعد في الاصول ويستغنى عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسئول عنه معلوما بماهيته ومجهولا
بانتسابه الى المجهول الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل هو الان قوله
فان لم يفطن لذلك لم يتم ذلك المطالب لم يعلم ذلك ما لم يقم مقام هذا وكان مطلبا خارجا عما عد فيه نظر
لان مطلب اي اذا عد في الاصول يقوم مقامها فيقال التي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو
وح لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد قبلها النهج العاشر في القياسات
المغالطية ان الغلط يقع لا بسبب في القياس وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس في صورته

وهو ان لا يكون بسبيل شكل منتج او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه
ما ليس بعلة ولا علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر الواجب في مادته
اختل امر صورته واذا سلم ما فيه النحو الذي فعل كان قياسا لكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تشابه
احوال الوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب تسليمه فلم يكن قياسا واجب
القبول فان كان قياسا في صورته وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل
والمصادرة على المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حدان من حدود القياس هما اسمان
لمعنى واحد فالواجب ان يكونا مختلفي المعاني فاذا روعي في القياس صورته ثم اشرنا اليه من احوال
مادته لم يقع خطأ من قبل الجهات بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
الاول **اقول** الغلط يقع بسبب يرجع اما الى التأليف القياسي واما الى اجزائه التي هي المقدمات
ثم الحدود فالشيخ بدأ بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب في القياس واخر القسم الاول
الثاني الى ان تم الكلام في القسم الاول ثم الذي يرجع الى التأليف يكون لسبب يرجع اما الى صورة
القياس واما الى مادته وبدأ بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعى قياسا ليس بقياس في
صورته ثم الذي يرجع الى الصورة يكون اما بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض او بحسب نسبتها
الى النتيجة والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات الى بعض فهو ان لا يكون على ضرب من كل منتج
وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج والذي يكون بحسب نسبة المقدمات
الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون لسبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم
ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ ههنا لانه يحتاج الى شرح
فاخره الى ان يفرغ من القسمة ويشتغل بشرحه والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس
الذي لا ينتج المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان القياس علة النتيجة
واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة
فاما الذي يرجع الى مادة القياس مشتملا على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلمة لما كانت
على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة قياس خرجت عن ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون
قياسا بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال كل انسان ناطق من حيث

هو ناطق ولا شيء من الناطق من حيث هو الناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب
الصورة من هذه الحدود ولكن مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق في المقدمتين جميعا
او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف
عن الصغرى واثبت في الكبرى ليكونا صادقتين اختلف صورة القياس فلم يكن للاوسط مشترك
فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب
في هذا القسم من جهة المادة **قوله** وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين
المذكورين **قوله** ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على المطلوب الاول من
هذا القبيل اي مما يقع الغلط فيه من جهة التأليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على
المطلوب الاول بقوله وذلك اذا كان الحدان من حدود القياس الى قوله فالواجب ان يكونا
مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب انما تشتمل على حدين مترادفين كما مر ويلزم منه ان يكون
احدى المقدمتين خالية عن الوضع والحمل وهي الحد التي يتحد حداها لما مر والثانية هي النتيجة بعينها فيكون
التأليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون احدى حدي النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر
وكل بشر ناطق فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير ملتبس والحق منها هو
الذي يقع في اقيسة مركبة يقتضي تباعد النتيجة والمقدمة المحتج بها والفاضل الشارح ذهب الى بيان
وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي تتعلق بالمادة وليس كذلك فان
الخلل فيهما ليس لانهما تشتملان على حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما تالف مع النتيجة اما
من حدود وليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة او من حدود يجب نكتها بل مما يجب
وهو المصادرة على المطلوب فالخلل فيهما راجعة الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث
كتاب القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتأليف القياسي وقد ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان
بنفس القياس وهما اختلال الصورة والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما هو التأليف واثنان يتعلقان
بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب واذن جميع ما يتعلق بالتأليف
القياسي ثلثة اشياء والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال
مادته لم يقع خطأ من قبل الجهل بالتأليف ومن وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول

قوله وهذا وامّا ان يقع لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن بسبب
في المقدمات مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها
على ما قد علمت ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الاستعمال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد وبالعكس فيجعل
ما يكون للكل كله نار ما يكون لكل واحد كاينا للكل كانا لكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين
كل واحد من الاجزاء فرقا وربما كان الاستعمال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه
وكيف اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح ان يقول كان امرؤ القيس شاعرا صح ان امرؤ
القيس كان مفردا وان امرؤ القيس شاعر مفرد لو يحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة
زوج وفرد اصطلاحا صح انها زوج انها فرد وربما كان الاستعمال على العكس من هذا وهو انه اذا صح ان امرؤ القيس
شاعر وانه جيد يصح على الاطلاق وكيف سبب انه شاعر جيد اي في غير الشاعرية وهذا ايضا يناسب
ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه ولكنه يشركه من اللفظ وهذه مغالطات مناسبة للفظ
اقول لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان يكون سبب الغلط راجعا الى التأليف ختمه
بقوله هذا اي هذا قسم وبدأ بالقسم الثاني بقوله والثاني ان لا يكون الغلط فللفظ الثاني يمنع احدث التي في اول
الفصل في قوله الغلط قد يقع الثاني لسبب في القياس وهذا القسم هو ان يكون الغلط لسبب في المقدمات
افرادا او في اجزائها التي هي الحدود وينقسم الى ما يكون السبب لفظيا والى ما يكون معنويا وبدأه
بالقسم الاول وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام لان الغلط الثاني ان يكون الاشتراك في جوهر اللفظ
المفرد او في هيئته في نفسه او في هيئة اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل لمعنيين او في وجود
التركيب وعدمه فيظن المركب غير المركب او غير المركب مركبا فاشار الى القسم الاول والرابع وهو
الاشتراك في اللفظ المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ على بساطتها
او على تركيبها على ما علمت اي في النهج السادس واورد لذلك مثالا وهو استعمال الذين من احدى معنيين
لفظ كل خالق الاطلاق على الجميع وعلى كل واحد الى الآخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما يقع بسبب الاستعمال
الى قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو الاشتراك في اللفظ
المفرد وانما خصه بالايراد لانه موضع ملبس على بعض اهل النظر وسنحتاج اليه في الغلط الخامس والفرق
هو ان الكل يشمل الآحاد معا وكل واحد يا هذا الواحد فالواحد على سبيل البدل بشرط ان احدهما انا لا يكون

مع المأخوذ وحده والثاني ان لا يشي واحد مأخوذ واشار بقوله وربما كان الاستعمال
على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا فيظن انه اذا فرق وفي بعض النسخ كيف فرق
كان صادقا الى قوله وايها فرد الى القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان امرؤ
القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرؤ القيس كان وقولنا امرؤ القيس شاعر وذلك لان المحمول في
الاول هو قولنا كان شاعرا على سبيل الانفراد ولا يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة وهي جزء
المحمول والمجموع قضية دالة على كونه في الزمان الماضي شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان يدل
على انها اخذت تامة وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرؤ القيس ولا يصح الثالث لان حذف لفظة
كان يدل على انها اخذت رابطة لا دلالة لها على الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ الفرق
بين قولنا كان شاعرا وبين قولنا هو شاعر على هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر على امرئ القيس
الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يرجع اصلا فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني اذا قلنا
ان الخمسة زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد وعلى قياس الثاني اذا قلنا
العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الاستعمال
على العكس من هذا الى القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا الى امرئ القيس شاعر جيد
وصح على تقدير كونهما وصفين متعاقبين صح ايضا على تقدير كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا
ايضا يناسب ما يكون الغلط فيه بسبب المعنى من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي
يجيء ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا حمل بدل الجيد في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع
المحمول وكان كحمل الوجود المطلق بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور لكنه ههنا يكون بشركة
اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس من شرط اغفال توابع
الحمل ان يحدث من تركيب لفظي سيذكره قوله هذه مغالطات مناسبة اللفظ اشارة
الى الاقسام المذكورة الا انه لم يذكر من الستة الاربعة وسيشير الى الثاني والثالث الباقين منها
قوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف مثل ما يقع بسبب ايهام العكس وبسبب اخذ ما
بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق للشيء مكان الشيء وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال
توابع الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك اقول يريد به القسم الثامن الاغلاط المتعلقة

ما فوات المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله وقد يقع الغلط بسبب المعنى
عطف على قوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية
لا يتصور ان يقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن انما يقع في التأليف
والتأليف يكون اما في القضايا انفسها او يكون من القضايا والذي من القضايا فهو اما قياسي
واما غير قياسي والواقع في التأليف القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في القضايا انفسها وهي
المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها ههنا وهي ثلثة لا غير لان التأليف يقع اما بين جزئين
يستحق احدهما ان يحكم عليه والآخر ان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول
لا يتصور الا ان يكون الترتيب غير صحيح بان جعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم محكوما عليه والسبب
في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو اما ان يكون المأخوذ فيها بدل ما يستحق ان يكون جزءا من القضية
شيئا من معروضاته وعوارضه او لا يكون كذلك بل شيئا مشابها له او على وجه اخر غير الوجه الذي
يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق
ان يكون جزءا من القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل فان الحمل فيها
لا يكون كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم واحد وهو الواقع من قضايا لا يتألف منها
قياس وهو المسمى بجمع المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس ونعود
الى الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي العرفي خمسة اشياء الاول ايهام العكس
والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وهما القسمان المذكوران من الثلثة والثالث اخذ لاحق الشيء
مكانه وهو من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع اخذ ما بالقوة
مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر
وبالواسطة والجهة والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من جملة سوء
اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر لم يتعرض لبيان الحصر على ما في ساير كتبه
قوله فنجد اصناف المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا او مركبا في جوهره
او هيئته وتصريفه وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعنى في ايهام العكس
واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق الشيء مكان الشيء واخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل

واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب الاول وتحريف القياس
وهو الجهل بقياسيته اقول لما ذكر اسباب الغلط عاد الى عدها ليسهل الضبط فاشار
ههنا الى القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته وتصريفه ولم يذكر في المعنوية
قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لا يتعرض لبيان
الحصر قوله وان شئت فادخل اشتباه الاعراب والنقط واشتباه الشكل والاعجام
في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الى القسم الثالث من اللفظية قوله ومن البعث
لعت المعنى وبحر بحيلة اللفظ ثم راعي اجزاء القياس في معاني الالفاظ وراعاها بتوابعها ولم يخل بها
فيما تكرر في المقدمتين او تكرر في المقدمتين والنتيجة وراعي شكل القياس علم اصناف القياس
التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه عرض المحاسب ما يعتمد على نفسه معاودا او مراجعا فغلط
فهو اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له تعالى واسئل التوفيق والعصمة اقول
البعث لعله اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة وحكمها امن من الغلط فان سبب الغلط
اما الاجمال وهو اهمال بعض شرايط الصحة وهو ان من شرايط الصحة واسباب الغلط فنقول ملخص ما هو
انه اذا لاحظ المعنى وبحر بحيلة اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما ترشح من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك
اعتبار اللفظ وجرد المعنى عن الشوايب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا راعي اجزاء
القياس منفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة بالمقدمات واذا لم يخل بتكرر الحدود
في المقدمتين والنتيجة امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب
واذا راعي شرايط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته واذا عرف ان المقدمات
من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعي شرايطها امن من الغلط المتعلق
بصورته واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس وراعي
شرايطها امن من الغلط المتعلق بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية جميع الشروط وتكرار
المعاودة الى تفقد كل واحد منها فهو ليس بمستعد لادراك العلوم النظرية وليعلمها

والله اعلم بالصواب واليه
المرجع والمآب

الطبيعيات

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول
وتنبيهات على جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه
والتكلان على التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء
كل الضن على من لا يوجد فيه ما اشترطه في آخر هذه الاشارات ان هذين النوعين من الحكمة
النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن اغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم
يعارض العقل في مأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما
معارك للآراء المتخالفة ومصادم للاهواء المتقابلة لا يرجى ان يتطابق عليها اهل زمان
ولا يكاد يتصالح عليها نوع الانسان والناظر فيها يحتاج الى مزيد تجريد للعقل وتمييز
للذهن وتصفيه للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوائب الحسية وانفصال عن
الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيها فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر
خسرانا مبينا لان الفائز بها مترق الى درجات الحكماء المحققين الذين هم افاضل الناس
والخاسر بها نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الخلق ولذلك وصى
الشيخ بحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن كل الضن وانا اسأل الله الاصابة
في البيان والعصمة في الخطاء والطغيان واشترط على نفسي ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده
فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط وانما وسم
ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الى سائر
العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة بذاتها فكانت انماطا قال
والجوهر يطلق على الموجود لا في موضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته والتجوهر بالمعنى الاول
صيرورة الشيء جوهرا وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس هو الاول
لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقيق حقيقتها اي مركبة من اجزاء
لا تتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها

فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتدأ في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس
الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم
من مبادئ المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي
المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي يبتني عليها العلم مصادرات
فيه ومسائل من الفلسفة الاولى وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية على مسائل اخرى
طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزى وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدئ بالطبيعيات ايضا
ولكن شرط ان لا يوقع فيها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المفضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد
الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه ان يبين ما يبتني ذلك
الاثبات عليه من المسائل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه
اجمع ما يحل اليه مقاصد التي لا يبتني على مسئلة يقتضي حوالة اخرى وصار هذا النمط لهذا السبب
مشتملا على مباحث مختلط من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال
بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد
الثلثة اعني الطول والعرض والعمق وعلى التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلثة والمراد
هيهنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حد المذكور
اما اولا فان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه على سائر كتبه واما ثانيا فلان قابلية
الابعاد ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا ذا نسبة ما ويلزم من كونها
عرضا احتياج محلها الى قابلية اخرى وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بالعرض والجواب عن الاول
انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه
جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني
انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهو شيء ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في هذا
التزييف مغالط ثم افاد ان الجسم يكون اما مؤلفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة
كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة



بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات
اربعة اولها كون الجسم متألفا من اجزاء لا تتجزى متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء
واكثر المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما التزمه
بعض القدماء والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل
للانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمناهج والبينات
هكذا قال الشارح في كتابه الموسوم بالجوهر النضيد ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل
لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ ان يثبته
واما الجسم المؤلف فسيجئ القول فيه ان شاء الله تعالى **وهم واشارة**. قال الفاضل الشارح
ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل او السؤال الباطل وذلك لان العقل
قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فتسمية الرأي الباطل بالوهم تسمية السبب
باسم المسبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة
والفصل المشتمل على حكم يكفي في اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من
البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الرأي الاول من الاربعة المذكورة فعبر عنه
بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **قوله** من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل فقوله
كل جسم ذو مفاصل قضيته والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل ويتصل
الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها
بمفاصل الحيوان وسماها باسمها **قوله** ينضم عندها اجزاء غير اجسام تتألف منها الاجسام
وزعموا عن تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع
منها في وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاما اربعة
اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتألف منها والثالث انها لا تقبل الانقسام اصلا
والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين عن التماس وهذه احكام متسلمة
من اصحاب هذا الرأي اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على
ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة وهي ثلثة

وذلك لان الاجسام اما ان تقبل الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء
اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم
والفرض والفارق في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف اما انه لا يقدر على استحضار ما ينقسم لصغره
او لانه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه بالكليات المشتملة على الصغير
والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا او لا قطعا ولا وهما
ولا فرضا وفي بعضها حذف لفظ لا عن القطع وفي بعضها اثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه
لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط
اذا كان كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر وانه ليس ولا واحد من الطرفين
يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شروعه في النقض ولما اخذ من الحكم الرابع وبيانه
ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما وان لاقاهما
فاما بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما وايضا يناقض
الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء
والثاني ايضا ينافي كونه حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في نفسه
ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضي التجزية والشيخ
لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما ان لا يلاقي بالطرفين او يداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما
فبادر الى القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئا غير ما يلقاه الآخر
وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل
على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني وكان نقيضه قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى
من الاوسط شيئا غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقات ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول
لان احالته اظهر وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره وانما خصه
بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات
القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض الحكم بل يقصد ابطال هذا
الرأي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان يذهب اليها ذاهب

قوله وانه يجب لو جوز نفوذ فيه مداخلة للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما
او ما شئت قسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه اقول يريد بيان حال القسم
الثاني وهو القول بالمداخلة فسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان
عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من المفهوم اللغوي وهو ما يعتمد
عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فالفراغ
المتوهم المشغول بالجسم المتحيز الذي لو لم يشغله لكان خاليا كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ
والجمهور من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر للمحوي فلما
لم يكن المنازعة فيه فيلتفت ههنا وكان المفهوم من المكان او الحيز المذكور معلوما غير محتاج الي
البيان اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت قسمه لئلا تناقش في العبارة والمعنى ان الطرف
لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه والقدر
الذي لقيه دون اللقاء المتوهم للمداخلة التي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه
حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقاء المتوهم حال
النفوذ المداخلة والمراد بيان المغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة
الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل
تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والمقدار الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه
عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة اقسام
والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني
واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون المنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة
ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة
وهذا انما يصح على الرأي نفاة الجزء وهو ان يكون الحركة المتصلة في ذاتها قابلة للانقسامات
وانما ثابتة مبني على نفي الجزء ولا يصح على رأي مثبتيه فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة
عندهم شيئا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق بحالة اخرى
فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب

قوله واللقاء المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا لاجزاء الطرف
ملاقاة الوسط له وان لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقاية فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط
وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شيء من ذلك لم يكن ما يكون عند توهم المداخلة من الملاقات
بالاسر بل بقي فراغ وانقسم ما يلاقي اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي
للوسط بعينه ملاقيا للطرف الآخر اياه فانهما متلاقيان بالاسر فحينئذ يرتفع الامتياز في
الوضع بين المتداخلين معناه هو كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة
الى احدهما يكون بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون
ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم
اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اي اذا كان احد الحكمين المذكورين صحيحا
لم يكن الملاقات بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فيقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة
يناقض الحكم الاحكام الثلثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم
القول باحد ثلثة اشياء لامتناع تألف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيها
والكل محال فالقول بها محال فهذه تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي
الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير
موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا
لكونه غير قار فاذن لا ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة
فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشكل عند التحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي ان شاء الله تعالى
وهم واشارة ومن الناس من كاد يقول بهذا التأليف لكن من اجزاء غير متناهية اقول
يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهؤلاء
لما وقفوا على حجج نفاة الجزء لم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا ان الجسم ينقسم انقسامات
لا تتناهى لكنهم لم يعرفوا بين ما هو موجود في الشيء بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل
ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى
من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس على النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا في الجسم وان الكثرة

من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة في الجسم وان الكثرة
انما تتألف من الآحاد وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم
مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما
فانه لا يقبل القسمة فينتج ان الجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة فهذا هو القول بالجزء الذي
لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهؤلاء يذهبون
الى ما لا يتناهى فهؤلاء كادوا ان يقولوا بهذا التأليف ولكن من اجزاء غير متناهية وقد تناظر
الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب وقوع قطع مسافة
محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة ولما الزمهم ايضا وجوب كون المشتمل
على ما لا يتناهى غير متناه في الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول
تجزئة الجزء القريب من مركز الرحى عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لجزء واحد لكون القريب
ابطأ منه ارتكبوا القول بسكون البطيء في بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول
بانفكاك الرحى عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وتفكك الرحى على ما هو المشهور
قوله ولا نعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد المتناهي موجود فيها
قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى
قلة ما كثرة والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيها
لكن المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات
ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون موجودا
في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة ايضا
اضافية فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام **اقول** هذه مؤاخذة
لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قوله** واذا كان كل متناه لو اخذ فيها مؤلفا
من آحاد ليس لها حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن تأليفه مفيدا للمقدار بل عسى العدد بتزيده كل عدد
متناه من الكثرة اذا اخذ مؤلفا فلا يحتاج الى ان لا يكون الحجم ذلك المجموع ازيد من حجم الواحد او يكون
وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول بان التأليف على ذلك التقدير لا يكون مفيدا

للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اى بل عساه لا يفيد العدد ايضا
قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة العدد وان لم يكن يفيد
زيادة المقدار في التحقيق ليس يفيدها ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد
منها تكون في حيز الواحد وحينئذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجهة او بشيء من لوازمها
اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها متساوية النسبة الى جميعها فاذا لا امتياز اصلا فلا
تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى الامر على التجويز
واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز بالعوارض فان النقط التي
هي اطراف انصاف الدائرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف احوالها العارضة
بحسب محاذاتها الخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد
من لواحق التغاير والتغاير قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير
الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد
على سبيل التجويز **قوله** وان كان لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات
بينها في جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة وكان جسم هذا هو القسم الثاني من القسمين المذكورين
كاراد ان يؤلف من كثرة متناهية جسما ذا طول وعرض وعمق وذلك يمكن على تقدير ازدياد الحجم
بازدياد الاجزاء وانما يتألف باضافة بعض الاجزاء الى بعض في الجهات الثلث حتى يصير المؤلف
طويلا عريضا عميقا فيكون جسما **قوله** كان حجم في كل جهة وكان جسم اى حصل حجم في كل
جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات الثلث والحجم يطلق
على ما يكون له مقدار ما ممانع لان يدخل فيه آخر مثله **قال** الفاضل الشارح ينبغي ان يصرح في
المتن لفظة وذلك ان يقال وامكنت الاضافات منها ومن غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة
قد سقطت من قلم الشيخ او الناسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها **اقول** ليس الى هذا
الاضمار احتياج لان الهاء في قوله وامكنت الاضافات منها لا تعود الى الكثرة بل تعود الى الآحاد
التي تعود اليها الضمير في قوله منها والتأليف من الآحاد انما يحصل بالاضافات بينها في
الجهات لان يعرض اولا تأليف للكثرة الاولى في جهة ثم يحتاج للتأليف في الجهات الاخر

الى غير تلك الكثرة وكان الفاضل فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان
النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المؤلف من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك
بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيرورتها
جسما لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه والله اعلم
ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم يتألف مما لا يتناهى وذلك
لان الجسم الذي الف فقد تألف فيما يتناهى لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية
المقادير لا تتألف مما لا يتناهى اصلا **قوله** كان نسبة حجمه الى الحجم الذي احاده غير
متناهية نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم
الى قوله فكان جسم والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله وكان جسم
كان نسبة حجمها الى الحجم الذي آحاده الى قوله متناهي القدر قضية واحدة موضوعها الجسم ومحمولها
قضية اخرى من قوله كان نسبة حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تالي للمقدم
المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية ازيد من حجم واحد
منها وحصل من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم آخر متناهي القدر مؤلف
من اجزاء غير متناهية نسبة شيء متناهي القدر الى شيء متناهي القدر واعلم انه لم يعتبر النسبة
بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين ساير الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة
لا تقع بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح او الخط مثلا **قوله** لكن ازدياد الحجم
بحسب ازدياد التأليف والنظم فيكون نسبة الاحاد المتناهية الى الآحاد المتناهية الى الاحاد الغير
المتناهية نسبة متناه الى متناه هذا خلف محال هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد
استثناء نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفا مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
من عدد متناه من جملة ما لا يتناهى اما ازيد من حجم الواحد او ليس ازيد منه والثاني باطل لانه لا يقتضي
زيادة المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المؤلف من عدد متناه في
الجهات الثلث الى حجم الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء
فنسبة متناه الى متناه كنسبة متناه الى غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان

بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفا مما لا يتناهى **تنبيه** اليس اذا وضح بالبرهان ان الجسم
لا يجوز ان يكون مؤلفا من مفاصل غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل
متناهية الى ما لا ينفصل فقد وجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل لما ثبت
امتناع كون الجسم مؤلفا من اجزاء لا تتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية ثبت ان جميع
الانقسامات الممكنة ليست حاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل
مع كونه قابلا للانقسام فهذا هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الى
برهان زايد على ما تقدم وانما اورد القضية الاولى مهملة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفا
ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل الثامن هو ان الاجسام المتناهية الاقدار لا يجوز
ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع مفاصل غير
متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب
الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل
الشارح انه قال في القضية الاولى لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا يجب ان لا يكون
وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن
المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم في الاول بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام
اقول انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا بل قال لا يجب
تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزى ويدل عليه قوله الى ما لا ينفصل فقد بان امتناع تركبه
منها فكان الواجب اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال
انه لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكانه قال ومن الناس
من يجوز هذا التأليف ثم لما ابطله اورد هيهنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز ولما قال
في الفصل الاول من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما ابطله
اورد هيهنا نقيضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالجملة فالقضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية
لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام
ولذلك جعل اللازم مهملا جزئيا وهو قوله فقد وجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه

ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سؤالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهى بالفعل
يقتضي الحكم بوجود جسم لا يكون لامتداده مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ وقد اوجب
امكان وجود جسم ولم يقل وقد اوجب وجود جسم فاجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون
عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات لا حصول كل
واحد منها فليس بواجب ولا ممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم
المفاصل الا انها تمنع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون
الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله
بل هو في نفسه كما هو عند الحس لحكم باتصال الجسم واثبات المفاصل على ما ذهب اليه الفريقان
امر عقلي غير محسوس فلما ابطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله
لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال وهو وقوع وفرض انه امتنع
الفك وقطع ولا باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة ولا بتوهم وفرض ان امتنع الفك
بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا
للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلثة المذكورة في الكتاب
لان الانفصال اما ان يكون مؤديا الى الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم
مثال الاول اما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم
تذنيب اليس اذا لم يكن تاليف من آحاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون
احد وجوه هذه القسمة لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل
فيه المناب والمستبصر يرشح العذر الذي يورده لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة
وتعين الحق في احد الآخرين فاشار ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة
لا سيما الوهمية لا تقف الى غير النهاية وتعين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكماء ووجوه
القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لا سيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد
الا القسمة الوهمية وسمي الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب
اي مسئلة جزء الذي لا يتجزى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا فيها

والمستبصر يرشح العذر الذي يورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ العذر الذي
اوردناه تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية
ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل
من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الى غير النهاية ولزم من
ذلك كون الكمية القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل على مغايرته للطبيعي
تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك يلزم من ذلك كون السطوح التي بها
تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك ان الاجسام التعليمية
والسطوح والخطوط تسمى مقادير والشيخ نبه على جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال
المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه ان
حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل
فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مؤلفة
من اجزاء لا تتجزى ولا زمان وتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماض ومستقبل وحال
لا يصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير
لا تكون اجزاء لها والا لكان المتنصف مثلثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع
فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة على اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا
متصلا اقول المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة
هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم الحشو
ما بين السطوح والامر الذي يقابله رقة القوام فالثخين يدل بالاشتراك على ما هو ذو حشو بين
السطوح فصل للجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعنى الاول
والاتصال يدل على معنيين احدهما صفة لشيء لا بقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له
اجزاء تشترك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية المستلزمة
للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على الصورة الجسمية اتصال وقد يقال
لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز ويقال الجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشيء بقياسه

الى غيره وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك المقدار انه
متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر ويقال كذلك الجسم انه متصل
بالثاني بهذا المعنى والاسم كان بحسب اللغة للذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى
الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا متصلا ينبغي ان يحمل
على اللغوي لئلا يتكرر المتصل والثخين على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على ما هو فصل الكم
وحينئذ يكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه اعرف فان القائلين
بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولى
والمقدار الثخين المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم التعليمي الطبيعي كما مر ذلك لانه يتبدل في
الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا فهو امر عارض للجسم ويكون
معنى قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي شيئا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك
مع ان اثبات الجسم التعليمي غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه
كما هو عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير منازع فيه ولا محتاج الى برهان ومجموع
هذه المعاني اعني كون الجسم ذا كمية وثخانة واتصال هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت
ذلك للجسم فان قيل لم يعرف ان الجسمية شيء مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها
لم يكن اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته اوضح شيء له وهو مغاير لهذه
الامور وكونه شيئا من شانه ان يكون ذا جسم تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي يتحصل به جوهريته
قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر ذكره في الفصل الثالث
قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك واقول
هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك
يتناولها هذا البرهان على ما يجيء بيانه فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزئيا لان يعرض الاجسام
من الفلكيات وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجي فيه
ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات الممكنة فيه على ما مر
قوله ونعلم ان المتصل بذاته غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف

بالامرين اقول يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي شانها
الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي فهو ذلك كالامتداد الذي
في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا بسائر الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد
يطلق على هذه الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان المقادير اعراض
بهذه العبارة ان الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
ولو حمل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليمي الذي هو المقدار لكان البرهان على اثبات
الهيولى بحاله الا ان الحق ما ذكرنا ويريد بالقابل للاتصال والانفصال الهيولى وانما قيد
المتصل بالذات لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل
للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه موصوفا بالامرين لان القابل للاتصال
والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعنى للذي يقبلهما ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة
لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون موصوفا
بالطاري كالصورة التي ينعدم هويتها الاتصالية عن طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة
بالانفصال فان الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه قبل الانفصال لكان الشيء قابلا
العدم ولو قبل الاتصال لكان الشيء قابلا لنفسه قوله فاذن قوة هذه القبول
غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته قوة الشيء بمعنى امكان وجوده ووجوده متغايران
فالمغايرة بين قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي
للاتصال ظاهرة فالموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شيء غير الاتصال
قابل للاتصال والانفصال وهو الهيولى فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل
التابع لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا ايضا
يدل على ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل
الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه
ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث فقوة حدوثه
حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء

غير وجود ذلك المقبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيتين ثم قال
واثبات المادة لا يمكن الا بهذا الطريق لانا اذا قلنا الجسم المتصل قد يعرض له انفصال
ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس علة الاتصال من محل وليس الاتصال فلا بد من شيء
آخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل والامور العدمية لا تستدعي
محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها
ثبوتية بانها من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتى اذا ابان ان ذلك المحل ليس هو الاتصال
ثبت شيء آخر هو الهيولى **واقول** في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات
ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال عما
من شانه ان يتصل على ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل والحق ان مراد
الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في
الاحتياج الى القابل ليكون البرهان كليا وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طريانه
ويدفع ويبعده اذ لا يبعد ان يتوهم الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له انه انما يحدث
حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده **قوله** وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل
بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا
اقول المتصل بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ
الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فان عدم ذلك المتصل وحدث اتصالان
آخران بالشخص ومتصلان آخران بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غيره وعند عود
الاتصال يعود مثله متجددا ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء الذي فيه
قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو الهيولى وتلخيص هذا البرهان
ان نقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا
فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الانفصال ونفس الاتصال ليست مقابلة للانفصال على
وجه يكون حالها كونها اتصالا موصوفا بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول
الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان الاسم في هذا الباب

ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما
وهو الجسم كما سبق الى اوهام المتشككين في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون
في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال معا ولا يكون من
حيث ذاته بحيث يعرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف
شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسما وذلك الشيء هو الصورة فالمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه
متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا على الاطلاق يسلمون ان كون الجسم متصلا
في نفسه امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة الشخصية
والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان المادة الا بعد تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف
على احوال الشبه المبنية على اتصاف المادة بالوحدة والتعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح
وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها ومحوجا الى مادة توجد في
الحالين لكان تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى
ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة الموجودة في
الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد وانما تتصف بها عند تعاقب الصور والفاضل
الشارح عارض الشيخ باقامة حجة على نفي الهيولى وهي ان الهيولى على تقدير ثبوتها ان كانت
متحيزة فاما على سبيل الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم يكن هي
بالمحلية اولى من الجسمية وايضا لا حاجة الى هيولى اخرى وان على سبيل التبعية فاذن كانت
صفة للجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يكن متحيزة استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة
وهذه الحجة غير مشتملة على اقسام منحصرة فان ما لا يتحيز على سبيل الحلول في الحيز لا يجب ان يكون متحيزا
بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل اوليس كل جسم مما يجب
كذلك **اقول** هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان وجود الانفكاك
والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع
الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالافلاك وغيرها من الاجسام

الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم **قوله** فان خطر بهذا ببالك فاعلم
ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة **اقول** هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم
وهو متذكر مفهوم الامتداد الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصل بذاتها التي لا تنتهي هويتها
الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم متذكر كون كل ذي حجم بحسب طرفيه
عن الملاقات واجب القبول للانفصال ولو في الوهم فان مع استحضار وجوب هذا الحكم على
هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شيء من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل العارضين
في الوجود اذ الوهم له ذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى ولحقها فيما لا يتعلق بهذا المعنى كون
بعضها فلكا وبعضها عنصرا وما جرى مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ
من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن
ان يوخذ من غير اعتبار شيء من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا
اخذ وحده موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه بقوله
طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على المأخوذ كذلك كما مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة
شيء واحد في نفسه مغاير لساير الطبايع **قوله** وما لها من الغنى عن القابل والحاجة
اليه متشابه وذلك لان الشيء المأخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور
المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه مأخوذا مع امور يقتضي الاختلاف **قوله**
واذا عرف في بعض احوالها حاجتها الى ما تقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما تقوم فيه
ولو كانت طبيعتها طبيعة ما تقوم بذاتها بحيث كان لها ذات كان لها تلك الطبيعة **اقول**
اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال عليها وامتناع وجودها مع الانفصال
معرفا لكونها محتاجة الى قابل تقوم بتلك الطبيعة فقد عرف ان تلك محتاجة الى القابل حيث كانت
ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله**
لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون الفصول **اقول**
قد بينا ان الطبيعة تكون باقي الاعتبارات مادة وباثباتها جنسا وباثباتها نوعا فهذه الطبيعة
الموجودة ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها ولا مادة لانها

مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن نوعية محصلة وانما قال نوعية
فلم يقل نوع لانها انما تصير نوعا بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل
تكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة
كذلك لان الشيء الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور
لشيء كالضحك وهو عند تحصله بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في ساير الصور وكان هذا
الكلام جوابا عن ايراد نقض الحكم المذكور وهو ان يقال لما كانت الحيوانية مقتضية للضحك
في الانسان دون غيره من ساير الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا
لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضته مع جميع
الخارجات عنها وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة ثم اذا
تحصلت بشيء انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء
الغير الخارج عنها لم يقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح
اورد الشك اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول
الابعاد الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات
ونقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك
وثانيا بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته
فان يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل انما يعرض
الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر
معلوم ومشترك ومقتضي للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عداه مما لا نعلمه وعن المناقضة
ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية على ما يجيء بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
يقتضي وجوب الحلول لما مر لا لامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون
الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بسوء اعتبار
الكليات وينحل بمراعات ما ذكرناه فلا فايدة بالتطويل بالاعادة **وهم وتنبيه**

او لعلک تقول لیس الامتداد الجسمانی الواحد بقابل للانفصال البتة وانه انما ینفصل
الجسم المرکب من اجسام بسیطة لا احتمال فیها للانقسام الا الذی یقع بحسب الفروض
والاوهام وما یشبهها فقد ذکرنا فی صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذکرنا
المذهب فی الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقی حکم المؤلفة فنقول من المذاهب
المتعلقة بهذا الموضع فی الاجسام المؤلفة مذهب ینسب الی بعض القدماء الذی مقراطیس
وغیره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة لیست ببسایط علی الاطلاق بل هی متألفة
عن بسایط صغار متشابهة فی الطبع فی غایة الصلابة وتألف البسایط انما یکون بالتماس والتجاور
فقط والجسم البسیط الواحد منها لا ینقسم فکا اصلا وینقسم وهما للجهة المذکورة ومقادیرها فی
الصغر والکبر واشکالها مختلفة وربما زعم بعضهم ان مقادیرها متساویة وقد قال الشیخ
ابو البرکات البغدادی الی مثل هذا القول فی الارض وحدها وذکر الفاضل الشارح ان
ذیمقراطیس ذهب الی ان تلک البسایط الشکل وفیه نظر لان الشیخ حکی فی الفن الثالث
من طبیعات الشفاء انهم یقولون انها غیر مختلفة الا بالشکل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع
وانما یصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشکال المختلفة وذکر ان بعضهم جعل اشکال المجسمات
الخمسة المذکورة فی کتاب اقلیدس اشکال العناصر والفلک ومنهم من خالفهم فی ذلک
وذکر اختلافات کثیرة لهم لا فایدة فی ایرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعینه مذهب مثبتی
الاجزاء الا فی تسمیة الاجزاء بالاجسام وفی تجویز الانقسام الوهمی علیها ووجه تعلقه بهذا
الموضع ان الحجة المذکورة فی نفی الاجزاء انما اقتضت کون کل ذی حجم قابلا للانقسام الوهمی
ولکن لیس بواجب ان یکون کل قابل للانقسام الوهمی قابلا للانفکاکی وکانت الحجة
المذکورة فی اثبات الهیولی مبنیة علی کون الامتداد قابلا للانقسام الانفکاکی فاذن لو کانت
البسایط غیر قابلة للانفکاک بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لکان اثبات
المادة بالحجة المذکورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسمانی الواحد
الذی ذکره الشیخ هو الذی یسمیه اصحاب المذهب جسما بسیطا واحدا قوله
فانحط هذا بابالک فاعلم ان القسمة الوهمیة والفرضیة او الواقعة بحسب اختلاف عرضین

قارین کالسواد والبیاض فی البلقة او مضافین کاختلاف محاذاتین او موازاتین او
مماستین تحدث اثنینیة ما یکون طباع کل واحد من الاثنین طباع الاخر وطباع الجملة وطباع
الخارج الموافق له فی النوع وما یصح بین کل اثنین منها یصح بین اثنین آخرین فیصح اذن بین
المتباینین من الاتصال الرافع للاثنینیة الانفکاکیة ما یصح بین المتصلین ویصح بین المنفصلین
من الانفکاک الرافع للاتحاد الاتصالی ما یصح بین المتباینین وهذا هو التنبیه المزیل لهذا
الوهم وهو باعتبار التشابه المذکور فی طباع تلک البسایط بزعمهم وذلک لان الطبیعة
المتشابهة انما تقتضی حیث کانت شیئا واحدا غیر مختلف فالجزء الواحد الوهمی من حیث الطبیعة
تقتضی ما تقتضیه سایر الاجزاء وما تقتضیه الخارج من الکل الموافق له فی تلک الطبیعة لاشتراک
الجمیع فیها ویجب من ذلک تشارک جمیع هذه الاربعة اما فی الامتناع عن قبول الانفصال
والاتصال او فی جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثانی حق فان قیل لعل
البعض یمنع عن قبول ذلک بسبب شیء تقارنه قلنا لا نزاع فی ذلک وقد ذهبنا
الی القول به فی الفلک انما المقصود ههنا هو امکان طریان الفصل والوصل علی الاجسام
المفروضة من حیث طبیعتها المتفقة وذلک یکفینا فی اثبات المادة والشیخ قد خص القسمة
الفرضیة والتی باختلاف عرضین بالذکر لان اصحاب المذهب یجوزونها علی تلک البسایط
بخلاف الفکیة وقسم التی باختلاف عرضین الی ما یکون بسبب عرضین قارین والی ما یکون
بسبب عرضین اضافیین واراد بالقار ما للموضوع فی نفسه وبالاضافی ما للموضوع
بحسب قیاسه الی غیره وانما بسط القول بذکر هذه الاقسام لان الجمیع مما یجوزونه ثم بین
ان کل قسمة من هذه تحدث اثنینیة ویکون بعد القسمة طباع کل واحد من ذینک الاثنین
وطباع مجموعها قبل القسمة وطباع ما یخرج منها مما هو اعظمها فی النوع واحدة غیر مختلف
فیما تقتضیه وانما قال طباع کل واحد ولم یقل طبیعة کل واحد لان الطباع اعم من الطبیعة
وذلک لان الطباع یقال لمصدر الصفة الذاتیة الاولیة لکل شیء والطبیعة قد تخص بما یصدر
عنه الحرکة والسکون فیما هو فیه اولا وبالذات من غیر ارادة ثم ذکر انه یلزم من ذلک ان یکون
حکم المتباینین فی قبول الاتصال حکم المنفصلین وحکم المتصلین فی قبول الانفکاک حکم المتباینین

قوله اللهم الا من عايق مانع من خارج من طبيعة الامتداد لازم او زايل
هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل لسبب خارج من
طبيعة الامتداد مقارن له كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكانه
جواب لسوال منهم هكذا اليس جزء الفلك متصل عندكم بالجزء الآخر منه مثلا ومنفك
عن العنصر ولا تجوزون مثل ذلك في البسايط المذكورة فقال له انما ذهب الى ذلك
لمانع وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية امر مقارن للامتداد الجسماني لمانع اياه عن قبول
الانفصال والاتصال بالغير وانتم فرضتم البسايط متشابهة الطبايع فاذن لا مانع لها من حيث
هي عن الاتصال والانفصال **قوله** واعلم ان هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا
كان لا اثنينية بالفعل ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه
وتتمته كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه
لا يوجد الاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه
اي لا يوجد ذلك النوع الا شخصا واحدا وكيف يوجد اثنينية او كثرة لاشخاص ذلك النوع
والعايق عنه لازم طبيعي معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب
الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود التي لا يكون في الوجود منه الا شخص
واحد وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في
الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال بالانفكاك الحاصل بينهما مع وجود المانع عنه
هذا خلف هذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية فقد انجر الكلام الى ان ذكرها انما هو حل هذه
الشبهة وذكر الفاضل الشارح ان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية الماهية
وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى حجته على ما سلموا من كون البسائط
متساوية في الطبع فاعترض ايضا بان الامتدادات الحسية غير متشابهة عند الانفصال ومتجددة
عند الاتصال فهي امور مختلفة ولعلها تمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع
الاختلاف بسبب الموانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين وقوله وتتمته وكل نوع
يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة الى قوله والعايق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في بعض

النسخ ويوجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتتمة وفي بعضها بلا ترجمة والشبه
انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك لانه تقرير المسئلة المذكورة ومعناه ظاهر
قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية لا بد ان يكون نفس تصورها مانعا من الشركة
واذن لا يحصل الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون تشخص الشخص الذي يدخل منها في
الوجود زايد على الماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل منها الا شخص واحد لا يقبل
الانفكاك والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة نظر لان الماهية المعقولة لا يكون
نفس تصورها مانعة من الشركة الا اذا عنى بالماهية غير ما اصطلحوا عليه **تذنيب**
اليس قد بان ان كل ما المقدار من حيث هو مقدار او الصورة الجرمية من حيث هي صورة
جرمية مقارنة لما تقوم معه وتكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وهي في نفسها
لا مقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستبعدن ان يختص
بعض الاشياء بقبولها لمقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يريد بيان صحة وجود التخلخل
والتكاثف الحقيقيين **قال** الفاضل الشارح هذه المسئلة تفريع على اثبات الهيولى
واذ لم يكن من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سماها تذنيبا والمشهور عند
الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كانت اجزاؤه منفشة فيندمج او يتحلل بعض الاجزاء
وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا
فالشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقدرة في نفسها وكون المقادير
اليها متساوي النسب فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا
وبالعكس وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلخل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه
الصفة مع امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب يقارنها بل يفيد تجويزا له بالاستبعاد
ولذلك قال الشيخ ولا تستبعد واحترز عن الفلك بقوله ان يختص في بعض الاشياء
ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى قيدها بالاولى
لان مادة كل مركب تكون هيولاه وان كان جسما **اشارة** يجب ان يكون محققا عندك انه
لا يمتد ويعد في خلاء او ملاء ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهي الابعاد

وهي احد المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مستدار المسايل اذ هي منها مسئلة اثبات
تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات ومنها مسئلة بيان امتناع انفكاك
الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي من علم ما بعد الطبيعة ولبيان هذه
المسئلة اورده ههنا وقد دل بقوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب
الجليلة **قال** الفاضل الشارح لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد
بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هذه كل جسم متناه
وكل متناه متشكل فالجسمية لا تنفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية
لا تنفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه
في الفصل الثامن من مقالة الهيئات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا في مادة
لانه اما ان يكون متناهيا او غير متناه والثاني باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان
متناهيا فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس
طبيعته ولن تنفعل الصورة الا لمادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال وهذه
المسئلة اعني اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير
المتناهية لو لم يكن ممتنعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال
البعد بينهما يتزايد كساقي مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يوجد بينهما
ابعاد متزايدة بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون البعد الاول ذراعا والثاني زايدا عليه
بنصف ذراع والثالث زايدا على الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون
الزيادات بقدر واحد ليصير البعد المتزايد بينهما المشتمل على تلك الزيادات غير متناه
في الطول الا ترى انا اذا انصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف
الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الفرض بسبب
احتمال كل مقدار لانقسامات الغير المتناهية كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل
غير متناهية والاصل متزايد لا الى نهاية مع انه لا ينتهي الى مساواة الخط الاول المنصف
فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير

المزيد عليه غير متناه الا اذا كانت بقدر واحد وكانت متزايدة فالمطلوب حاصل
فلما كان المثل موجودا في الزايد اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصول الزايد
الثالثة انه يجوز ان يفرض من الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية
فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت يفرض بغير نهاية الرابعة ان كل
زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد في واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات
التي دونه موجودة فيه ولنرجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاء في صدر الفصل بقوله
ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه متناهيا بل يصح ان يقال
لو ثبت وجوده لكان متناهيا **قوله** والا فمن الجايز ان يفرض امتدادان غير
متناهيين عن مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد هو بيان المقدمة الاولى **وقوله**
ومن الجايز ان يفرض منها ابعاد تتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ومن الجايز ان يفرض منهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات
على اول تفاوت يفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد في واحد اشارة الى الرابعة **قال** ثم شرع في تركيب الحجة عنها
وقوله وانه زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن
شروع في الحجة ومعناه كل واحد من زيادات يمكن وجودها فانا يمكن ان يشتمل عليها
بعد ويتبين هذه القضية بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد **اقول**
يحتمل ان يكون قوله وانه زيادات امكنت متعلقا بالجملة مقدمة رابعة اي وانه زيادات
امكنت اذا او حدثت معا فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله
فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة
فيكون هذه الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات
وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع الزيادات الممكنة
غير المتناهية **قال** وتركيب البرهان ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على
الزيادات غير المتناهية او لا يكون والثاني باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين بعد

لا يوجد فوقه بعد آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهي
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصلة في بعد اخر فاذن صدق
على كل زيادة انها حاصلة في بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة في غيره صدق
على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض من الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية مع كونه محصورا بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد
يؤدي الى اقسام كلها باطلة **وقال** وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة
واحدة وهي قولنا لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة في بعد وجب ان يكون
الكل حاصلا في بعد فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها
بالبرهان استمر البرهان والا سقط **واقول** انه لم يجعل كون الكل حاصلا في بعد معللا
بكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا
حاصلا في بعد يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على جميع الزيادات ثم لما كان هذه القضيه والفاضل
الشارح لما جعل قوله واية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسير
المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية واما على الوجه الذي قررناه فليس
كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد غير انه قصد اثباتها بابطال نقيضها وهو
قوله والا فيكون امكان امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه
امكان **قال** المراد منه بيان المحال الذي يلزم من عدم بعد يشتمل على جميع
الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد يشتمل على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك
بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون
امكان الابعاد المفروضة بينهما محدودا بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد عنه **قوله**
فيكون اما يمكن من وجود المشتمل على محدود من جملة غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم
من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي
موجودة بالقوة **قوله** فيصير البعدين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد

لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان الامكان الابعاد التي تفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد
بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه **قوله** وهناك ينقطع لا محالة الامتدادان ولا
يبعدان بعد اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاعهما **قوله**
والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحدود من جملة غير المحدود وذلك محال اي ان
ما ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد وحينئذ يوجد بعد يشتمل على اكثر
من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحدود
اي اكثر ما يمكن هو ذلك المحدود بحسب الفرض الاول **قال** فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر
بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين
والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم **قوله** فبين انه كون هناك امكان ان يوجد
بعد من الامتدادين فيه تلك الزيادات الموجودة بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين
ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو اخر الابعاد وذلك لا يمكن الا فرض
تناهي ابعاد الا بعد الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد والا فوقه بعد فلا بعد
هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات المطلوب فنقول
لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملا على تلك الزيادات
الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول
بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول اما ان يكون هناك بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون فوقه بعد آخر لانه لو كان بعد فوقه
لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع الزيادات
وان لم يكن هناك بعد يشتمل على جميع تلك الزيادات كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل
عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم يكن آخر الابعاد كان فوقه
بعد فوقه بعد آخر وكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف
فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة **اقول** هذا القسم الاخير الذي فرض
فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام فانما يكون

منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى
بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية لا بد ان يكون حاصلا في بعد آخر فوقه
او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد آخر
فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كانت موجودة فيه فحينئذ قد انقطعا وكانا
متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون
ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو
عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات
باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه
مع كونه محصورا بين حاصرين الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر
فهو غير مشتمل على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان
فالقول بلا نهاية الامتدادين يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تاليه
المتصلة المذكورة اعني وجود بعد لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع
الزيادات في بعد وههنا لعدم حصول كل زيادة في بعد فصارت هذه المتصلة واضحة
اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد
لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا
كلام الفاضل الشارح لانه بذل المجهود فيه **قوله** وقد يستبين استحالة ذلك من
وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة او لا يستعان ولكن فيما ذكرناه كفاية الوجه الذي يستعان
فيه بالحركة هو المبني على فرض كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته
بعد الموازاة لحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان
يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستعان فيه بالحركة
هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه دون الاخرى على ما سبق بعد ان يفصل
من الجهة التي يتناهى فيه قدرا منه ودون بيان امتناع تساويهما لامتناع كون الجزء مساويا
للكل وامتناع التفاوت في الجهة التي يتناهى فيه والعرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب

تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهو المشهور **اشارة** ولقد بان لك
ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود ويريد بيان امتناع انفكاك
الصورة الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بين البرهان عليه
لا بد ان بيان الاول بعنوان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود ولكنه اذا حقق كان ماهيته
من الكيفيات المختصة بالكميات في الحد في هذا الموضع هو الهيئة فكان المفهوم من الشكل هو هيئة
شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها به فاذن الشيء المتناهي يلزمه
ان يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان كل ان
الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم
الشكل من حيث ماهيته لانه يمكن ان يتصور غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه
من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه **قوله** فلا يخلو اما ان
يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد بنفسه عن نفسه او بلحقه ويلزمه لو انفرد بنفسه عن سبب فاعل
مؤثر فيه او يلزمه بسبب الحامل والامور التي تكتنف الحامل **قال** الفاضل الشارح
تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسمية لا بد ان يكون لنفسها او لما يكون محلا لها واما لا يكون
حالا ولا محلا لها وهذه القسمة منحصرة وثاني الاقسام محذوف لظهوره وذلك لان الحال ان كان
لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة
للوجود ما هو لازم اعني الشكل وما في الاقسام مذكور **واقول** كلام الشيخ مشعر
بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسمية اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها
عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون لمداخلة المادة ولواحقها في ذلك اللزوم
والاول لا بد ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان اللذان قيد اللزوم فيهما
بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربيع القسمة وحذف احد
الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قوله** ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفسه
لتشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيئات التناهي والشكل وكان الجزء المفروض
من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه

حال كونه منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من اللواحق كالفصل والوصل وسائر
ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد تبين فساد هذا القسم بلزوم التشابه اولا في نفس
المقادير وذلك لان الاختلاف فيه اما كانت بسبب الفصل والوصل والتخلخل والتكاثف
والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك وبالجملة بسبب الانفعالات المادة عن غيرها ثم فيما يتبع المقادير
وهو هيئات التناهي والتشكلات وانما قال هيئات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي لا اختلاف
فيه والفرق بين هيئات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط والمركب وذلك ان هيئة التناهي
ام يعرض الشيء المتناهي والتشكل هو اعتبار الشيء مع ذلك العارض ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم
كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه
واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه
واذن لا يكون الجزء ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض الكلية والجزئية
في الاصل بان وضعها بالفرض يستلزم رفعهما الا بان يكون فرضهما ممكنا من حيث الفرض ويلزم
المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على التغاير
في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شيء واحد
وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل الشارح توهم
الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود
الا انه اسقط اسم المادة منه وحرم اللفظة فقولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم
لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه
الكل والجزء في عوارضها على ان كل واحد منها محال برأسه ثم طعن في الاعتراض على كل واحد
بيان امكان الاختلافات العائدة الى العوارض المادية المذكورة والطنب فيه بالاحجلة
الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك واذ كان فساد جميع اعتراضاته ظاهرا
مما قررناه فلا فائدة في ايرادها **قوله** ولو لزم ذلك لسبب فاعل مؤثر وهو منفرد
بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل والوصل فكان له في نفسه

قوة الانفعال وقد بانت استحالة هذا هذا هو القسم الثاني من الثلثة وهو ان يكون الشكل
قد لزم الامتداد الجسماني لسبب فاعل مباين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفرد بنفسه
عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا يتصور
الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة
لوجوهها كما مر وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد
الا بعد كونه مما سالا ان ينفعل ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها
يقتضي كونه ماديا وقد فرضناه منفردا عنها هذا خلف وما اورده الشارح الفاضل ههنا وهو ان
كون الجسم قابلا للاشكال لا يقتضي كونه قابلا للفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من
غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادح في الغرض لان
الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمعة لا يمكن ان يتبدل الا
بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول لجميع الوجوه العائدة الى الفاعل
والى القابل جميعا وفي هذا العائدة الى القابل فقط **قوله** فبقي انه بمشاركة من
الحامل اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين وتعين كون هذا القسم حقا ويوجد في بعض النسخ
بقلع فللهيولى اذن تأثير في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا
نتيجة البرهان المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى لا في
ماهيتها فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **وهم واشارة** او لعلك
تقول وهذا ايضا يلزمك في اشكال الافلاك فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم
تقول ان الشكل للفلك مقتضى طباعه وطبع الجزء وطبع واحد هذا شك يرد على ابطال القسم
الاول من الثلثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل
للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان
يكون ما يقتضيه تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا انكم معترفون

ان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل كله الكل مع انكم تذهبون الى ان
الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فاذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك
مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور **قوله** وهذا ايضا
اشارة الى قوله في الفصل المتقدم وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته وفيه بقوله
استشهاد آخر على ان هذه الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع البسايط اذا تخالفت
احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض
لان البسيط انما يتأتى فيه وجود جزء عنه بخلاف المركب ويكون بتجربة الاحد الاسباب المذكورة فان
وجب تقييد بالسبب ولما كان الفرض اعم الاسباب خصه بالذكر **قوله** فنقول لك
يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي لزوم المحال المذكور في احدهما دون الاخرى وتقريره
مجملا ان الفلك له مادة قد عرض له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل
فيها فصيرها كلا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون لما يفرض جزءا له بعد مثل ذلك لاستحالة
ان يكون الجزء كالكل ما دام الجزء جزءا والكل كلا واما الامتداد المنفرد عن المادة فلا يتصور له
جزء ولا كل فضلا عن ساير عوارضهما بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فانه ليس حكمه
حكم الفلك وما يجري مجراه **قوله** ان الشكل حصل الفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه
تلك الجرمية ولم ذلك لها عن نفسها او عن جرميتها فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك
السبب ان لا يكون لما يعرض بعد ذلك جزءا ما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل
معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوة اوجبت لهيولاه اولا تلك الصورة الجسمية
المعينة المختصة ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمها ولم يكن الشكل لها عن نفس هيولاه ولا
عن صورتها الجسمية ويريد بتلك القوة الصورة النوعية للفلك والقوة اسم لمبدأ التغير
من شيء في غيره من حيث هو غيره فالطبيعة تطلق على معان متناسبة والمراد ههنا هو الذات
نفسه او ما يصدر عنه الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير او المصدر
الذي من الشيء الذي يصدر عنه التغير في غيره ثم قال فلما وجب لهيولى الفلك ذلك
الامتداد والشكل وجب بايجاب ذلك السبب المذكور الموجب تلك الصورة والشكل لهيولى

ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالفرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب
ذلك لكونه بالفرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اي لما اوجب الصورة النوعية
للهيولى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثلهما
لكونه جزءا حادثا بعد الكل وقد اختلف النسخ ههنا ففي بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما
محفوظة لكون الحصول مضافا اليها والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون ومعناه لا يكون
للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو الاصح وفي بعضها لم تتكرر لفظة صورة الكل ويكون
فاعل قوله لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك في قوله فلما وجب لها ذلك يعني الشكل المقدم
ذكره ويجوز ان يكون فاعل **قوله** لا يكون هو ما في قوله ما للكل ويكون على هذا
التقدير ما موصولة بمعنى الذي **قوله** فهذا له عارض وهو معنى الكل والجزء المضاف
احدهما الى الآخر ومانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو المانع
له عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنته المادة القابلة للصورة الجسمية
الكاملة اياها المتجزية معها لطريان الانفصال عليها **قوله** واما المقدار لو انفرد
ولم يكن هناك شيء يوجب شيئا الا طبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تصر كلا
وغير كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق
شيئا معينا مما يختلف فيه حتى بعض الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها من غيرها
شيء بحسب امكان وقوة ما او صلوح موضوع لحوق ما يتبعها ثم تبع ذلك ايضا وما هو كالجزء
بحالة مخالفة يريد ان المقدار لو انفرد لم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزمهما لان نفس
طبيعته واحدة فلا يقتضي الاختلاف بالكل والجزء ليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة
فاذن لا اختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففي بعضها هكذا لم تصر كلا وغير كل بحسب ذلك الفرض
لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي الاصح وفي بعضها الا من نفسها الا من علة ولا من مقارنة
قابل وتقديره لم تصر كلا وغير ذلك بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لانه
لا علة ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف ثم قال
فليس يمكن ان يقال ههنا لحقها شيء من غيرها يعني الفاعل ثم قال بحسب امكان وقوة ما يعني المادة

التي تحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة ثم قال او هيولى موضوع يعني الموضوع الذي
يحتاج المقدار والشكل اليه لكونهما عرضين وقيده بهما لان الفلك فيه فاعل هو صورة
نوعية ومادة هي هيولاه وموضوع هو جرم الفلك ثم تبع ذلك اللحوق ان خالف
الجزء فيه الكل واعترض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اتحدتا كانت الصورة وغيرها حالين في محل واحد
ولم يكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تباينتا كانت المادة متخالفة في الكلية والجزئية وحينئذ
ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة ايضا وحدها تتخالف فيهما من غير
احتياج الى مادة فان قيل تقدم الصورة في الموجود وحدها سببا في المنفردة من المادة
والجواب ان المادة هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصورة
والاعراض المادية بها كالزمان الذي يقتضي التقدم والتأخر لذاته ويصير الاشياء متقدمة
ومتأخرة بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور في اختلاف احوالها الى المواد
ولم يحتج هي الى غيرها **تنبيه** هذا الحامل المائل الوضع من قبل اقتران الصورة
الجسمية به يريد بيان ان كون الهيولى ذات وضع امر لا تقتضيه ذاتها بل انما تستفيده
من الصور الجسمية وهذه مسئلة يبتني عليها البرهان على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة
الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او
غير ذات وضع والقسمان باطلان اما الاول فلانه مناف الحكم المذكور للحكم المذكور واما
الثاني فلما ذكره فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة
الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو المقولة المشهورة
والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع
ويتبين منه انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سيأتي بعد **قوله**
ولو كان في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان الحامل ذا وضع وهو قائم
بذاته خاليا عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن
فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراده ذاته عن الصورة جسما ذا حجم فقد كان حاملا للحجم هذا

خلف **قوله** او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم
الذي لا يكون الحامل فيه منقسما على الاطلاق فغير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد به
ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع منتهى اشارة
وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم
في جهة ذلك الامتداد لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون
المقطع مقطعا فكل مقطع اشارة هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم وهو عند فرض
اشارة ممتدة اليه ولا يتجاوزه يكون مقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه
مقطع منتهى اشارة **قوله** نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة
اي ذلك المقطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة
واحدة او ينقسم في جهتين وكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا
وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها
مأخذ الاشارة لم يبق الا الاثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها لكانت
اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فكونها ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها
احد هذه الاشياء يتبين من تصور ماهياتها فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات
قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل فهي غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة
في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون محالا فهو ليس بنقطة ولوضوح هذه المعاني
لم يتعرض الشيخ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى قسمة **تنبيه** فلو فرضنا
هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص يريد بيان
امتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة جزئية جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة لما مر
ثم فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت حينئذ ذات وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم غير ذي وضع
لكان لا يخلو اما ان لا تحصل الهيولى في موضع من المواضع او تحصل وان حصلت فلا يخلو اما
ان تحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني من هذه الاقسام محالان

بديهة العقل والثالث ايضا ممتنع لان ذلك الموضع اما ان لا يكون اولى بها من غيره
او يكون اولى فان لم يكن اولى كانت متساوية النسبة الى المواضع وكان حصولها في ذلك
الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال بالبديهة وان كان
اولى بها فالاولية اما كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت بذلك وهذان قسمان
وهما ايضا محالان لانه مع ان لكل واحد منهما نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما واورد نظيرهما
وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة للايجاز **قوله**
فليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة توجب
لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره
ثم ان بيان الامتناع فبان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع
الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك اي حصوله في ذلك الموضع انما كان
لان الصورة لحقتها هناك وذلك لان الهيولى لم يكن هناك ولا في موضع آخر ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك
كجزء من الهواء مثلا في موضعه الطبيعي فان صورته الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان
قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقسر عن موضعه الى الموضع الطبيعي للماء
فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورته الجزئية بسبب ولحقت صورة المائية بمادتها هناك
فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع خاص لكون ذلك الموضع اولى بها لاولوية
كانت كائنة حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله
وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور **قوله**
فليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون
للاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع
جزوي لسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزوي لسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزوي
لحوقها تخصص اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهواء يصير ماء فيكون موضعه

الطبيعي مخصصا بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه فما كان موضعا لهذا العائد
ماء وهو هواء اما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة بيان امتناع القسم الثاني وهو ان تحصل
الاولية بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود ثم بيان الامتناع
فهو بيان تساوي نسبتها الى جميع المواضع التي يقتضيها الصورة التي يلحقها فهي اذن تكون متساوية
النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وحينئذ يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله
وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون
لاجزاء كل واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا يقال الصورة النوعية
التي تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعيين الوضع لكون كل صورة نوعية
مقتضية لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان للحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
في احدها دون غيرها يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الفرض بالقيد المذكور ثم اشار بقوله
كما يمكن ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه هو المثال الاول
الذي كان الوضع السابق واجبا لا عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهواء
الذي كان في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فيقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية
فيه وانما لم يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع المائي الى الموضع
الاول فيخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب الوضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة هناك
وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فههنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصص الموضع
الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما ولما بطل
القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك
ان حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل التبدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب زوال
السابقة واعلم ان فايدة ايراد النظيرين سد باب ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم بامتناع
حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن
ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة حادثة في الهيولى والكائن يقتضي لا محالة الحصول في

موضع فالوجه فى تخصصه باحد المواضع هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة ثم ان اجيب
بان المخصص وهو الوضع السابق حاصل ثمه وغير حاصل ههنا عورض بان الصورة الكائنة
الحديثة تقتضى الحصول فى احد اجزاء مكانها الطبيعى لا بعينه مع ان نسبتها الى الجميع
واحدة فالوجه فى تخصصها باحدها هو الوجه فى تخصص الهيولى المجردة باحد الاحياز الممكنة
فيجاب بان الوضع السابق ايضا يقتضى تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وههنا اذ ليس
وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين هو ان
الجسم العنصرى لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز
ان الهيولى اذا اتصفت بالجسمية فهى وان كانت غير واجبة الحصول فى حيز بعينه لكنها تحصل فى احد
الاحياز واجاب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة الهيولى لقبول اللاحقة
والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق **اقول** هذا الاشكال
برأسه ليس فى الكتاب منه عين ولا اثر ولم تتشكك بتجويز اتصاف الهيولى فى حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضى احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حلول الصورة
فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهى غير
متجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب**
فاحدس من هذا ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة الجسمية فى نسخ الحسابية وفى نسخة الجرمية
ذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت بانها حالة الانفكاك
اما ان تكون مشارا اليها او لا تكون وابطل الاول فى فصل ثم ابطل الثانى فى الفصل المتقدم
بانها عند اقترانها بالصورة اما ان تحصل فى كل الاحياز او لا فى شئ منها او فى حيز معين
ولم يتعرض للقسمين الاولين منها لظهور فساده بل اقتصر على فساد الثالث ولاجل ذلك
امر بالحدس بالمطلوب ولم يصرح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبه لفساد القسمين
المحذوفين **واقول** ويحتمل ان يكون الوجه فى ذكر الحدس ان امتناع اقتران
الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى
المجردة غير مقترنة بالصور ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى مقترنة بالصورة غير مجردة

اى لا تكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هى المقترنة بالصورة فهى لا تتجرد عن الصورة الجسمية
تنبيه والهيولى قد لا تخلو ايضا عن صور اخرى يريد اثبات الصور النوعية
وهى التى تختلف بها الاجسام انواعا **واعلم** ان سلب الخلو ايجاب المقارنة بمعنى الخلو
انها تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن ولما كانت الهيولى لا تقارن هذه الصور مقابل
تقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان تقارن تلك الواحدة اصلا ابدا بل ربما تقارنها
وقتا دون وقت فالشيخ اورد ههنا لفظة قد التى تعد مع الفعل المضارع حرف الحكم ليعلم
ان الحكم الكلى بمقارنة الهيولى لما تقارنه من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع
انفكاكها عن جميع تلك الصور واجبا **قوله** وكيف ولا بد من ان تكون اما
مع صورة توجب قبول الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب
امتناع قبول تلك وكل ذلك غير مقتضى الجرمية اى وكيف تحكم بخلو الهيولى منها مع امتناع
خلو الجسم عن احد امور ثلثة **احدها** قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة
وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات **وثانيها** قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم
للاجسام اليابسة من العنصريات **وثالثها** الا التيام الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم
للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها فهى انما تجب لعلة تعلقها ولا يمكن ان
تقتضيها الجرمية المتشابهة فى جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون
قابلا لما يفعله كما تبين فى علم ما بعد الطبيعة فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة
ويجب ان تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول
الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يتحصل من غير ان
يكون موصوفا باحد هذه الامور **قوله** وكذلك لا بد لها من استحقاق مكان خاص
او وضع خاص متعينين وكل ذلك غير مقتضى الجرمية العامة المشتركة فيها الجسم يمتنع
ان يخلو عن الاين او الوضع ويمتنع ان يكون فى جميع الامكنة او على جميع الاوضاع فاذن
جسميته تقتضى ان تكون فى مكان او وضع غير متعينين ثم ان كل جسم يجب ان يختص بمكان
او وضع خاص متعين على ما يجئ فى النمط الثانى فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضى استحقاق مكان

خاص او وضع خاص متعين وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم نقتصر على المكان وجعل الوضع قسما له ليلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن وضع معين واعلم ان الصور تختلف اعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة قبول الانفكاك وعسره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة مناسبة للاين وهكذا في ساير الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك الاعراض ان كون الجسم بحيث يستحق اينا هو غير حصوله في ذلك الاين ومما يوضح ذلك تفاوتها في بعض الاجسام مع زوال الاعراض فان السبب المقتضي لسهولة تشكل الماء ولرده الى مكانه الطبيعي ووصفه الطبيعي باق عند جموده او اصعاده بالقسر او بعكسه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصورة المختلفة يقتضي اسناد الصور ايضا الى غيرها من الامور المختلفة فان استند اختلاف الصور في العنصريات الى اختلاف استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وساير الاحوال المذكورة فان سميت تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا مضايقة في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصل الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان هذه الصور لو فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا لا محالة ويكون لزومها مع الجسمية ولا تكون حالا فيها او لما تكون محلا لها او لا تكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما تكون محلا ثم قال فليكن المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا جميع ما يقتضيه فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولته ومبدا العدم يجوز ان يكون عدما فالعناصر لا تحتاج اليها لجواز ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول لسهولته والجواب ان استلزام الجسمية المطلقة لهذه في الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه

الصور للجسمية غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وحينئذ تسقط القسمة المذكورة لانها يلزمها صورة الفلك لا غير ولا اسنادها الى المحل على ما ذكر فغير معقول لامتناع كون الفاعل قابلا ولا جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولا بان هذه الصور محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت معلولة لها لزم الدور والا لم تكن الصور مقومة للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا بان القول بكون تلك الصور مصادر لاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذلك من ساير الابواب من غير ان يصدر البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الاول ان الصور ليست من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشروط مختلفة اليه فهذه الصور تقتضي التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثر من الغير بحسب المادة وحفظ الاين بشرط الكون وطلبها والعود اليه بشرط الخروج عنه وهكذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك على قواعد الشيخ من غير الانحصار الذي اوجبه الفاضل **اشارة** واعلم انه ليس يكفي ايضا وجود المحل حتى تتعين صورة جرمانية والا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل فقد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير منفكة في الوجود عن التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع احتياجها الى الهيولى تحتاج الى اشياء اخر غير هيولى لولاها لكانت الاقدار والاشكال متشابهة اذ كانت الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح ان هذا الكلام يصلح جوابا عن سؤال يذكر على دليلين مما مر اولهما انه لما استدل على ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بان قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او الحامل او الفاعل والزم بانه للحامل فكان للقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان للقائل ان يقول لو كان

لاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان
الجواب عنها واحدا اخره الى ههنا والجواب هو ان اثبات الاختلاف والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدة اللاحقة فقوله لا يكفي وجود الحامل حتى تتعين صورة جرمانية
اي حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه
المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا
مع وجود المادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اي افراد العناصر المختلفة الاقدار و
الاشكال الى معينات اي الى مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل للماهية والحقيقة
بل تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال واحوال متفقة من خارج
وكان ينبغي ان نقول واحوال مختلفة من خارج لان السبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا
لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دايم ولا اكثري فان
الاشخاص من حيث لا تتماثل تحتاج الى علل هذه وجودها التغير ما يضيفها الى سائر العلل
علل الاتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية وهو القوى السماوية
والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتغيرات الطبيعية والقواسر الخارجية فان جميع
ذلك علل فاعلة لتشخص الصورة واما الحامل فهو علة قابلة **قوله** وهذا
سر يطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق
سر عظيم يطلع منه على اسرار هي اغمض وذلك ان لا يكون للحوادث بداية زمانية وانه لا بد
من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات
المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب عن السؤال المذكور **اقول**
ومن تلك الاسرار تنبيه لوجود مبدا قديم لنفس وجود هذه الحوادث عند حصول
الاستعدادات ولوجود جسم يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالجملة الاسباب التي ينتظم
بانتظامها احوال العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الهيولى
مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية
لقوام الهيولى او يكون الصورة آلة او واسطة لمقوم آخر يقيم الهيولى بها مطلقا او يكون شريكة

لمقيم باجتماعهما جميعا يقوم الهيولى او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى
وليس احدهما اولى ان يكون مقاما به للآخر من الآخر لعكسه بل يكون سبب ما خارجا عنهما يقيم كل
واحد منهما مع الآخر وبالآخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا الاقسام المحتملة
ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال كانت متلازمتين فاما
ان يكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من غير عكس او
يكون كل واحد منهما محتاجا الى الاخرى او لا يكون ولا واحد منهما محتاجا الى الاخرى فهذه اربعة
اقسام والاول منها اولا علة ولا جزء علة بل يكون آلة او واسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام
ستة والحق من جملتها عند الشيخ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى **اقول** التلازم
عند التحقيق لا تقتضيه الا العلة الموجبة ويكون الشيئان معلولها او من معلولين لها لا كيف
اتفق بل من حيث تقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالآخر على ما سيأتي بيانه فكل شيئين
ليس احدهما علة موجبة للآخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجمهور لا يفطنون لذلك ويظنون
ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث
ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم
الى قسمين احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني ان لا يكون لذلك والاول كان محتملا
للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلة لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية
للتلازم من جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية
للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة
التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للآخر فنبه على ان ما يظنه
الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم ارتباطا يقتضيه شيء
غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام الاربعة
المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث

يتم كل واحد منهما اما مع الآخر او بالآخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال
الفاضل الشارح ثم قوله ان الهيولى مفتقرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها
انه انما قال في ان تقوم ليعرف انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال
تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني ومنها انه قال الى مقارنة الصورة
ليعرف انها آلة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم قال
وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض الشيء بالنسبة
الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولى الصورة
ومقارنة الصورة بالهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة
بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة افتقارا متى
وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة
حكم بعد وجود الهيولى **اقول** يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في
عبارته توسعا ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ذات الهيولى مفتقرة الى المقارنة المتاخرة
عنها بل ذهب الى انها قيامها بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشيء يجوز ان يحتاج في
اتصافه بصفة ما الى ما تتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها بالعلية الى وجود معلولها
المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم قال وهذه القضية يعني
ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة لان الذي مر هو ان الصورة
لا تخلو عن الهيولى والهيولى لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولى مفتقرة
الى الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر بل يكونان متضايفين ثم ان كان ولا بد من
الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار من جانب الصورة قال وسياتي ابطال الاحتمالين **واقول**
ان تلازم المتضايفين فسنبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تاثير في الآخر كما ظنه وان الاحتمال
الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذ القايل
لا يقتضي الايجاب في عليته قال والفرق بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس
لان الآلة لا تكون موجدة الا ان الايجاد يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة

واقول لا لانه كما ذكرنا هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسط والواسطة هي معلول يصير
علة لغيره من حيث تقاس الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال
وقوله او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة الى
القسمين الاخيرين مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما وهي ان يقال
لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الآخر واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون متعلقا
به الآخر من الآخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السواء او الاستغناء من الجانبين على
السواء **واقول** لو كان مراده ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير
الاستغناء من الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى تتجرد
عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الآخر على ما ظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه
على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الى قسمية قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر
ان قيام احدهما بالآخر ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما مع
الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد مع الآخر او بالآخر من غير اثبات ثالث وهذا لا
يمكن ابطاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان
في الوجود والثاني انه اراد بقوله يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو لا يصح
لان مورد القسمة كون الهيولى مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم وان لم يرد به ذلك لم يكن
ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض
الاقسام محذوف **اقول** الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة الى فساده
وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي
تلازمهما **اشارة** اما الصور التي تفارق الهيولى لا الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل
مطلقة للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا آلات ومتوسطات مطلقة بل لا بد في امثال هذه
من ان تكون على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اي الجسمية فلجواز
الانفصال عليها الذي اذا طرأ زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان
اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها على ما سياتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها اصلا

لا الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد عليها والمراد
في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا آلات في متوسطات المطلقة
للهيولى وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلة والآلات والمتوسطات المطلقة لكن
الهيولى لا تقدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة
المذكورة في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لابد في امثال هذه من ان تكون على القسمين
الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم قوله وههنا سر آخر التزمه ولا الا هذا
البرهان على وجود مبدا للكاينات غير الهيولى والصورة بل شيء آخر دايم الوجود مفارق يفيض وجود
الهيولى عنه لا بانفراده بل باعانة من الصور وذلك لان الهيولى لما امتنع وجودها منفكا عن الصورة
ثبت احتياجها الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة التي من حيث طبيعتها
النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما
واحدة بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة الهيولى الواحدة بالعدد بانفرادها
فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا آخر مباينا للهيولى
والصورة واحدا بالعدد دايم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيجتمع منهما للهيولى
علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود معها وربما شبه ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور
المتعاقبة بشخص يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم مقامها اخرى بعدها
وماديه الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق سر في هذا الموضع اشارة يجب ان
نعلم في الجملة ان الصورة الجرمية وما يصحبها ليس شيء منها سببا لقوام الهيولى مطلقا يريد ان
يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية ممكنا
زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال
الفاضل الشارح الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشيء
يجب ان يكون متاخرا عن الشيء سواء كان التاخر بالذات او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية
ان الشيء الذي يكون مع المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ استعمل هذه
المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الخامس من هذا الكتاب قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات

وهي لا مع الاجسام المستعملة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على المع متقدم واستعملها
ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي
الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي الذي هو مع
العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات
لا يجب ان يكون قبل وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية
تطلق على المتلازمين اللذين يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية
والمتناهية والتشكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في الوجود
كوجود الملا ونفي الخلا على تقدير نفي الخلا امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين
بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحدهما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين
ليس بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك
عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان تكون علة
لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشيء فهو اما مع الشيء او يكون متقدما
عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقايل ان يقول الشكل هيئة
احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار
متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متاخر عن الجسمية بهذه المراتب
فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية
علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدما عليه بالعلية والتقدم
بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة
عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية
واعراضها اللازمة والزايلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك العوارض فهذا
ما عندي في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عندنا عن ماهية الصورة
ولكن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتناهي والتشكل بل انها انما لا ينفك

عنها من حيث الوجود فقط ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد
ان يحتاج الشيء في تشخصه الى ما تأخر عن ماهيته كالجسم الى الاين والوضع والمتأخرين عنه فاذا
التناهي والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متأخرين
عن ماهيتها فهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع
المادة وتقريره ما مر ثم قال اذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي
والتشكل ومعا لها متقدمان على الجسمية او موجودات معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على
الصورة او على ما مع الصورة على التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على الصورة فلو كانت
الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال
ولقائل ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل
ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول
قد مر ان الصورة انما هي شريكة العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة
فهي من حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب
ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى
المتعينة كما مر ويمتنع ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها
فهي سابقة على ما يشخصها وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح ولنرجع الى تفسير المتن قوله
ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة
لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة
الى ما ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت الاشياء التي
هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة لوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه
ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت للاجزاء
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة وللاشياء التي علل لوجودها يكون جميعها سابقا
بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك
عن الصورة وجود عن وجود الهيولى ثم يكون بعد ذلك وجود الصورة ووجود الهيولى في بعض

الشيخ حتى يكون للصورة وجود عن وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية
الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود
مغاير لوجود الهيولى فان العلة المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ بينهما
بين علل ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى
وتأخر الصنف الآخر عنها قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة لماهيته فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منهما
داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين
احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين
وهم ما قبله الى ما بعد فانه تتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في اثناء هذه الحجة لغوا اما
التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان
الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان المعلول
قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها مثل مسلما هذه فان
الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس
بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود الشيء فيكون من حقيقة تلك العلة يقتضي ان يصير حالا في ذلك
المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم آخر وهو صيرورتها حالة
في ذلك المحل قوله وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة الماهية فان اللوازم
المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة
الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون
معلولات لماهية العلة مثل الزوجية المثلثة وقد تكون معلولات لوجودها مثل مسلما هذه
اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء
الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة
قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للمعلول للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل فمنها اوكل

واحد من القسمين حاصل موجود وذلك لا سيما في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض عن تجويز هذا ثم البحث موجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منها داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج

قال اما بيان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة الهيولى وذلك بان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم تجب حلولها في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود الهيولى فيكون الهيولى مع كونها محلا للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له انها اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاي حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما بين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأها فهذا ما عندي في هذا الموضع

اقول هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة بنفسها مع جميع علل ما هو بتمامها وجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة الموجودة المتحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها او حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود متحصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلولة بحسب الرواتب جميعا اشار قبل الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت بما يقارن وجوده فكيف يسبق على ما يقارن وجودها ولنا اشارة الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح لازم منه محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولى متقدمة على نفسها بمراتب ثم ان الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية الى الموجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالزوجية للثلثة وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست معلولة لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احوالها المعلولة لماهيته على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا للماهية في جميع الصور بل قد يكون معلولا للعلة بكون الماهية جزءا منها او شريكا لها كما ذهبنا اليه فيكون معنى كلامه وان كان ذات الهيولى ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهي ايضا معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها قد تكون غير مباينة ولم يكن شيء من جنس هذا الكلام مذكورا فيما تقدم من الكتاب اشار الى امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود ولما فرغ من هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به لانه يؤكدها وهي حقيقة

الحال في هذه المسألة **قوله** ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي
لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه ما مر
في المقدمة الثالثة **قوله** وقد تبين ان الهيولى سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة
الرابعة **قوله** فتصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتمم وجود الصورة السابقة
بتتمة وجودها الهيولى وهذا المحال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولى او واسطة
على الاطلاق وهذا تمام الخلف وقد نبه بقوله ما به يتمم وجود الصورة ان التناهي والشكل
كانا مما يتمم وجود الصورة لا ماهيتها فهما غير متأخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه
والباقي ظاهر **وهم وتنبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجا اليها في ان تستوي
للصورة وجود فقد صارت الهيولى علة للصورة في الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نعن بكونها
محتاجا اليها في ان تستوي للصورة وجود بل عنينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد
الصورة به او معه وتلخيص ما بعد هذا محتاج الى الكلام المحصل قال الفاضل الشارح هذا
سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا تستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل
او معهما وهما محتاجان الى الهيولى فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه
ليس كل ما احتاج اليه الشيء وجب بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي
تفصيلا لا حاجة بنا اليه قال وللقائل ان تقول اتقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا تقول
فان قلت فقد بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متقدمة متأخرة معا فان قلت الصورة لا تحتاج الى الهيولى لم تكن الهيولى متقدمة بوجه ما
على الصورة فبطلت حجتك السابقة **واقول** انه ذهب الى ان الصورة من حيث
هي صورة تكون متقدمة على الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون
متأخرة عن الهيولى وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متأخرة عن الهيولى
لان الهيولى هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من قوله انا لم نعن بكونها
محتاجا اليها في ان تستوي للصورة وجود اي لم نعن انها من العلل الموجبة للصورة ولا انها العلة
الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل عنينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شيء توجد الصورة به او معه

اي عنينا ان الصورة محتاجة الى الهيولى في وجود التناهي والشكل اللذين يتشخص ويتحصل الصورة
بهما او معهما موجودة لكون الهيولى قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولى متقدمة على ذلك الشيء وعلى الصورة
المتصفة بذلك الشيء من حيث اتصافها لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما بعد هذا الى الكلام
المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **اشارة**
انت تعلم ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة موجودة فمعقب
البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان تقول وتقيم البدل ايضا بالهيولى على ان تكون
الهيولى قامت فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما بالذات وبالجملة
لا يمكنك ان تدبر لاقامة **اقول** يريد بيان كيفية تقدم الصور العنصرية على الهيولى وامتناع
تقدم الهيولى من حيث هي متقدمة على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل الشارح لما ابطل
كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا
الباب بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الهيولى وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن
زوالها عن المادة ليست متأخرة في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت
عن المادة فان لم تحصل عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم تبق المادة موجودة لما مر
ان الهيولى لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة
الحادثة مقيم للمادة اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك
المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق ان تقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولى لان
الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيم الصورة كانت تقوم اولا ثم تصير بعد
ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيم للهيولى فيلزم ان يكون وجود كل منهما سابقا على
وجود الآخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدبر لاقامة قال وللقائل ان تقول هذا الفصل
كالمناقض لما مضى لان فيه ان الصورة متقدمة على الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى
على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع كون الصورة علة الهيولى مبنية على ان الهيولى
تتقدم بوجه ما على الصورة وشك آخر وهو قوله فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد
على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين

او شكل معين او مقدار معين ضم ومقدار اخر فلا بد وان تحصل اين اخر وشكل آخر ليكون
بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا مقومة للمادة بذلك البدل بل لو صح ذلك
لكان انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان **واقول** لما تبين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت مقيمة
نفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده
في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة للهيولى واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس
ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما
علة للآخر مطلقة بل من وجه لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الآخر ثم انه جعل الصورة من
حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى
سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي هيولى قابلة محضة بخلاف الصورة فانه يمكن ان تصير
فاعلا ومعطيا للوجود فاما الشك الاول الذي اورده الشارح فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية
تقدم احدهما على الآخر واما الشك الثاني فليس بوارد لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما
انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث
هو اين معين ولا اين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث هو اين معين
يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فقد يدل على انه ظن
ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس فان كل صورة
مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته
وهذه الاعراض اقامت اعراضها لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها
العارضة لجسميتها ولذلك سميت للمادة بذلك البدل فليس يتجه لما ذكره لان الذي ذكره بعض
لا يكون معقبا لا يون مقيما مشخصات الجسم فان النقض بها ليس بمتوجه **قوله** فعلمنا
ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للجسم للمتشخص بالايون وذلك لا ينافي اقامة المادة بالصورة
اشارة ليس يمكن ان يكون شأن كل واحد منهما ان يقوم به الآخر حتى يكون كل واحد منهما
متقدما بالوجود على الآخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الآخر الرابع من الاقسام الاربعة

المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء آخر يقيم كل واحد من الهيولى والصورة اي بالآخر
او مع الآخر فانه يناسب الدور المذكور في الفصل المتقدم وهذا مما يكون اقامة كل واحد منهما بالآخر
لانه اوضح فسادا ولان الكلام راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي جعله الفاضل
الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **قوله** ولا يجوز ان يكون شأن كل واحد
منهما ان يقام مع الآخر ضرورة لانه ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم كل واحد منهما وان لم
يكن مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد منهما تأثير في ان يتم وجود الآخر
وذلك ما قد بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وجعله الفاضل الشارح على
القسم الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الى الآخر وبيان
هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين اللذين يوجد كل واحد مع الآخر لا يخلو اما ان يتعلق بالآخر
من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه او لم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما
منفردا عن الآخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تأثير ما في ان يتم وجود الآخر وهذا هو القسم الاول
بعينه الذي بان بطلانه **والحاصل** ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور
ولاجل هذا المعنى ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط
لوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا مصاحبة اتفاقية فقط **واعترض** الفاضل
الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود
كل واحد منهما مع عدم الآخر والذي ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن
له مثال من الموجودات لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان الاضافات
لا توجد الا معا مع انه ليس لواحد منها حاجة الى الآخر لان احد المضافين لو احتاج الى الآخر لكان الآخر
غنيا عنه فلا يكونان معا ولزم من احتياج الآخر اليه الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات
قلنا دعوى انحصاره في الاضافات مفتقرة الى بينة **والجواب** ان المفهوم من كون الشيء غنيا
عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضح
بنفسه غير محتاج الى برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان
فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج منهما دائرا كما زعمه بل هما ذاتان

افاد شيئا لشكل واحد منهما صفة بسبب الاخرى تلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن
كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا انما اذا
اخذ الموصوف والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حدث حملنا ان كل واحد منهما محتاج
الى الاخرى لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى فظن ان الاحتياج منهما دايرا ولا
يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظنه
ولا على سبيل الدور وظهر من ذلك من ان المعية التي تكون بين المضافين ليست من جنس
ما تقدم بطلانه بل من هي معية عقلية معناها وجود تعقلهما معا وحال الهيولى والصورة تناسب
هذا الحال من وجه وهو تعلق كل واحد منهما بالاخر من غير دور وتخالفه من وجه وهو كون الصورة
اقدم ذاتا من الهيولى **قوله** فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن
الهيولى والصورة لا تكونان في درجة التعلق والمعية سواء قد بين فتمام ان التلازم ينقسم
الى ما لا يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر
فاذا ابطل القسم الاخر ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلثة اقسام هي كون الصورة علة
والة وواسطة او شريكة للعلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة
للعلة **قوله** وللصورة في الكاينة الفاسدة تقدم ما فيجب ان نطلب كيف هو
انما خص الكاينة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الهيولى الباقية
في جميع الاحوال بعد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها
تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة
معينة فانها من تلك الجهة مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة** انما يمكن ان يكون ذلك
على احد الاقسام الباقي وهو ان تكون الهيولى توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه
حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وتبين
ان الشيء الذي تشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه سببا
اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوجود العلة على ما مر وايضا لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولى

فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك تبعته الوجود المستفاد منه الى الفعل وتبقيه وهو كما
ذكرناه موجود ثابت دايم الوجود مفارق عن المادة وعما يتعلق بها من الجسمانيات والابعاد
بعض المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا سيجيء ذكره والثاني المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي
يقتضي تعقب الصور وسماه معينا لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو بعين
السبب الاصل في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة
السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة **واقول**
انها ليست بكافية في تعقب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي في وجود الشيء ولان العلة
المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج فيه مع ذلك الى معين الاصل وجود الصور وهو السبب
الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب
من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك والمعين
ان حمل على علة الصور فينبغي ان يحمل عليها باسرها وحينئذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين
من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا
عن سبب اصل وعن معين يحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقب الصور فيكون فاعل التعقب هو
السبب الاصل والعلة سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي
هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا **قوله** اذا اجتمعا تم وجود
الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة لان العلة التامة القريبة هي
مجموعها وهو مستمر الوجود على ما مر فاذن الصورة المعاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولى
بما تشارك به الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل بما يخالفها من الاحوال
النوعية **قوله** وتشخص به الصورة وتشخصت هي ايضا بالصورة على وجه يحتمل بيانه
كلام عن هذا المجمل **قال** الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولى بوجود الصورة
اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا وذلك انا قد بينا فيما مضى
ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت
لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحد منهما اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى

وبهذا لا يندفع الدور لانا نجعل ذات كل واحد منهما علة لتشخص الآخر وللقائل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الآخر متوقف على انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات كل واحد منهما الى ذات الآخر متوقف على تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فان انضمام الوجود الى الماهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا ههنا **اقول** تشخص الهيولى بذات الصورة معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين الاول ان هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا يعقل مفارقة لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها لا يعقل ان تكون هذه الهيولى وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلة للتشخص فقد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعل هي الاعراض المكتنفة لها كالوضع والاين والمتى وامثالها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى المعينة من حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة المطلقة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسألة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوجد لا بشرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يوجد بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج والعقل واليه يذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الآخر برفعه فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر والذي يخلصك من هذا اصل يجمعه وهو ان

ان العلة كحركة اليد مع المفتاح اذا رفعت رفعت المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع حركة اليد وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي حركة اليد كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما ووجودهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى هو بسبب احتياج الهيولى الى الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم والتأخر اولى من الآخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من جهة الزمان فلا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الآخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجد بهما معا اقدم من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول **تذنيب** يجب ان تلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة هذا الحال الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها وبان ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء فهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلا فاذن هي الصورة وهو اما ان يكون علة الهيولى او واسطة وآلة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى **قال** الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشيء واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليه بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان تعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة ان الحال فيهما واحد **واقول** وتتفاوت الحال فيهما ايضا بشيء آخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من مبدعها

وفي التصورات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الان بيان
الحال فيها لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه** الجسم ينتهي ببسيط وهو قطعه والبسيط
ينتهي بخط وهو قطعه والخط ينتهي بنقطة وهي قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم
التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في الجملة نوع آخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم
هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع
هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم
التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالآخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم البسيط والبسيط الخط والخط
النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت
مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث الباقية فافرد هذا
الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها **واعلم** ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه
بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم
ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه ثانيا وذلك لان انتهاء الشيء انما يكون
عند انقطاع امتداده لا اخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلث وانتهاء الواحد منها
في جهة من حيث هو واحد يقتضي تعري الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون
ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط وكذا القول في انتهاء البسيط بالخط وانتهاء الخط فهو
امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا ويكون ذا وضع لان هذه المقادير
ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشيء ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط
ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها **قال الفاضل** الشارح انما لم يقل نهاية
الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية
لذي النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي به يتناهى الجسم **واقول**
التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهائه لا العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة
الى الجسم واما العارض على هو الاول للجسم بتوسط الثالث اذ هو مقارن ومستلزم للاول

واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر
عروضه للثاني كان نهايته مضافة الى ذي النهاية **قوله** والجسم يلزمه السطح لا من حيث
تتقوم جسميته به بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا
امر داخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يتبين لهم
امتناع ما يتصورونه **قال** الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية
الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشيء لا يتصور الا بعد
تصور اجزائه ثم **اعترض** عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تاليفه من الهيولى والصورة
الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما
تاما مكتسبا بحدود مشتملة عليهما ولكون تصور الشيء غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دار
القصة فلم لا يجوز مثله في السطح **اقول** والجواب عنه ان اجزاء الشيء في العقل اعني
الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب
بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد المأخوذة
في حد الجسم تدل على صورته والقبول المأخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما
جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فبين انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح
يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كون ذي السطح
وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما
واعلم ان الشيء كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة
النوع من الجنس والفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما الاولين فكما مر واما الاخير
فلما سيأتي وهو ان السطح لا يعلل الجسم وقال ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه يشعر
بان السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له
وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض متأخر عن المعروض فكيف يكون عروض
النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن ان يكون
سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر

واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح نعني كون النهاية من المضاف
الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري فلعله سهى ذلك ثم انه اخذ
النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار
حقيقية فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض الى معروضه سببا لوجود ذلك العارض للمعروض
فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد الوجود فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه
فلا نبالي اين يذهب وما حققناه من قبل وهو ان الانقطاع يعرض للامتداد الجسمي اولا ثم السطح
يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله**
واما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا خط ولا المحور والقطبان والمنطقة
فانما تعرض عند الحركة والخط المحيط للدائرة فقد يوجد ولا نقطة تدبر بيان ان لزوم الخط للسطح
والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان تعرف اولا
الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة
يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد
في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاهما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت الكرة بسطح مستو
حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دائرة على سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة
وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا تتحركان تسميان قطبا ما وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم
الدوائر على سطح الكرة التي تتساوى ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد بين من
ذلك ان الخط والنقطة انما تعرض للكرة باعتبار احد امرين اما القطع واما الحركة **قوله**
فاما المركز فعند ما تتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط
كوجود نقطة في المثلث وسائر ما لا يتناهى فانه لا وسط ولا سائر مفاصل للاجزاء في المقادير الا
بعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزئة واذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة
فمعناه يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته فيها
يريد ان الدائرة لا يعتبر مركزها موجودا الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع والثاني الحركة والثالث

الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة
بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض هذه الامور فوجود مركز
في وسط الدائرة كوجود نقطة في مثلثها اي كما ان موضع النقطة في المثلث متعين بالقوة قبل
الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز ثم ذكر ان
وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل الا بسبب الاعراض والفرض
كما مر ذكره مرارا **قال** الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصل في
الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع معين
وهذا الامكان يوجب امتناع ذلك الموضع عن سائر المواضع فاذن مركز الدائرة موجود قبل هذه
الاحوال وهكذا القول في سائر النقط فاذن تكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم من
ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل والقول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام فاذن
الحركة ايضا لا توجب الانقسام **والجواب** ان هذا كله فرض والفرض لا يتبع بين فرع اسمه مع
ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يفرض والدائرة ان لم يفرض فيها شيء لم يتميز فيها شيء مما ذكر وهذا
حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه منتصف وهلم جرا وهي متمايزة
في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض ولا يمتنع بان نقول انها لازمة وان
لم نفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به **قوله** وانت تعلم من هذا
لان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل
واما الذي يقال بالعكس من هذا لان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو
للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو
مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في
الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المتعلمين ليس بشيء حقيقي بل هو تخييلي فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح **تنبيه** ما اسهل ما تتأتى لان تتأمل ان للابعاد الجسمانية ممانعة عن التداخل
وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير منحرف وان ذلك للابعاد لا للهيولى ولا لسائر الصور والاعراض
يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكأنه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها

من الطبيعيات بخلاف المسايل المتقدمة وانما اورد هذه المسئلة ههنا لتعلقها بالمقادير ولبنا
نفي الخلاء عليها ولاستشهاده بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف لم يعرف قبح عنه نذكر الاستقراء الذي
اكتسبه النفس بهذا الحكم الاول في مبادي التعلم وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي
ينبه عليه بالاستقراء وكذلك **قوله** وان ذلك الابعاد لا للهيولي ولا لساير الصور
والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولي وساير الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض
والابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان مما اعظم من احدهما
فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه **واعلم** ان النقطة
لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع عن الاجتماع الدافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط
حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط ولذلك ينطبق الخطوط
والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه
المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة** انك تجد الاجسام في اوضاعها
تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث تسع ما بينها
اجساما محدودة القدر وتارة اعظم وتارة اصغر فيسن لك ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا
مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها وتقدير ما يقع فيها اختلافا فاقدرنا ان كان بينها
خلا عن اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري ليس على ما يقال لا شيء محض فان كان
لا جسم يريد ابطال الخلا والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد يمتد
في جميع الجهات من شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح
يعني بالخلا ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقي واحدا منهما **واقول**
هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي لا يتناهي
فالشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما يختلف ابعاد ما بينها
ليتقدر الخلا الواقع بينها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي
يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه يجري على الحدود المشتركة
واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك فهو كم متصل اعني البعد المقداري واذا كم

اعني الجسم واذا كان الخلا عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة
الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه** واذ قد تبين ان البعد المتصل
لا يتقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود للخلاء الذي هو بعد صرف
فاذا سلكت الاجسام في حركتها نحى عنها ما بينها ولم يثبت لها مفطور فلا خلا يريد ابطال المذهب
الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل
المتقدم **احديهما** ان البعد المتصل لا يتقوم بلا مادة وهو ما تبين في باب اثبات الهيولي **والثانية**
ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا انضاف الاولى الى الحكم المذكور صار
هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن
ذلك بقوله فلا وجود للخلاء الذي هو بعد صرف واذا انضاف الثانية اليه صار هكذا الخلا بعد متصل
والبعد المتصل ينحى عنه عند سلوك الجسم اليه فالخلاء ينحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن
ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون مكانا للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا سلكت
الاجسام بعد مفطور ثم انه من الجميع قوله فلا خلا فانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه
مقدمة لم يتبين قبله **اشارة** ولعلنا نسبب ما نحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي
يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا الى جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال
ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فبين ان للجهة وجودا يريد اثبات
الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك بالاين على الاستقامة والاشارة الحسية
في سمتها ووجه المناسبة انها كما يستحق نهايات الامتداد **قال** الفاضل الشارح المناسبة
من وجهين احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض
للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي تناسبها واستدل الشيخ على وجودها بقياسين
احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة يشار اليها وما
يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة مما يقع نحوه الحركة لم يكن من المعقولات
التي لا وضع لها فيجب ان يكون الجهات لوضعها يتناولها الاشارة يريد بيان ان الجهات
ذوات اوضاع وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك القياس

الاول من القياسين المذكورين في الصغري وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له
ثم بين بهذا القياس ايضا ان صغري القياس الثاني من المذكورين وان كان منها بحسب التصديق
كان لمية في نفس الامر موقوفه علي هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع
قابل للاشارة الحسية **اشارة** لما كانت الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد
ماخذ الاشارة فالحركة وان كان وضعها خارجا عن ذلك لكانت الاشارة الحسية هي الي ان يكون
منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسم فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الي ما يعرض لها اقرب
الجزين من المتحرك ولم يقف لم يخل الي ان يقال انه يتحرك بعد الي الجهة او يقال متحرك عن الجهة
فان كان يتحرك بعد الي الجهة فالجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه هو الجهة
لا اجزاء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة للحركة فيجب
الان ان تحرص علي ان تعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف بالطبع وما اسباب ذلك وتتعرف
احوال الحركات للطبيعة يريد بيان ماهية الجهة ولنا اخره الي هذا الموضع لان من الواجب تقديم
بيان الهلية علي بيان المائية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها علي ان اتحاد الوجود
ثم قصد بيان الماهية وهي علي ما حققه طرف للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي
الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الي الامتداد نهاية طرف وبالنسبة الي الحركة ولا
جهة وما في الكتاب ظاهر ولقايل ان يقول انه قسم الحركة الاضع نحو شيء ذي وضع الي حركة
اليه وحركة عنه اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الي ما لا ينقسم في جهة الحركة
اما بالقياس الي ما ينقسم فيها فغير حاصرة ان هناك قد يكون قسم آخر وهو الحركة فيه وايراد قسمه
لا يصح الا بالقياس الي ما لا ينقسم في بيان انه الشيء غير منقسم مصادرة علي المطلوب **والجواب**
ان الحركة في الشيء المنقسم لا محالة يكون اما عن جهة واما الي جهة ويعود القسمان الاولان ولا يجوز
ان يكون جهة الحركة هي المسافة التي يقطع بالحركة وهو محال فاذا القسمة حاصرة **وهم وتنبيه**
لعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الي البياض ولم يوجد
البياض بعد فان اصلح هذا في وهمك **فاعلم** ان الامرين بينهما فرق وايضا فان ما تشككت
غير نافذ في الغرض اما الفرق فلان المتحرك الي الجهة ليس يحصل الجهة ما يتوخى تحصيله بالحركة

بل ما يتوخى بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا من الوجود والعدم ولم
يكن وقت الحركة ولا الآخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود كان وجودها وجود ذي وضع
ليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا علي ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتلو هذا الفن
ومن الكلام الوهم هو شك في كبري احد القياسين اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا المتحرك
لا يقصد ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة لا محالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من
السواد الي البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذن ينتقض كلية الكبري **واجاب** عنه بشيئين
احدهما جعل الكبري اخص مما كانت وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه
يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك
لان الجهة التي يحصل بالحركة في الجهة يكون موجودة ذات وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا
الا ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قال علي ان الحق
هو الفرق

النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولي والثانية

الاجسام ينقسم باعتبار الجهات الي ما يتقدم عليها ويحددها وهو اجسامها
الاولي والي ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس
يشيرون الي جهات لا يتبدل مثل جهة الفوق كالسفل ويشيرون الي جهات يتبدل بالعرض
مثل اليمين والشمال قدامها وخلفها ومثل ما يشبه ذلك فلنبعد عما يكون بالعرض واما الواقع بالطبع
فلا يتبدل كيف كان ذلك يريد اثبات جسم محدد الجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة **فنقول**
قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها علي بعض علي زوايا
قوايم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستا
اثنان منها طرف الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق
والتحت والفوق منها ما يلي رأسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي
ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال اليمين ما يلي اقوي جانبيه بحسب الاغلب والشمال
ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الباقي ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف والقدام
ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات والاجسام حتى الفلك علي هذا النسق

وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت
الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل القياس
الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق
فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا متناهية بالقوة اقول وهذا صحيح
ثم قال محاذيا لبعض المتقدمين وان المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية
والسطحية ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية مثلا المثلث جهاته
ثلث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد
واضلاع المثلث ليست اطرافا لامتدادات بل امتدادات هي اطراف لسطح ولنرجع الى
المقصود فنقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق والسفل
والى ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق
قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت الجميع
فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض وليس الفوق
والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي رأسه فوقه وما يلي رجله تحته بل صار
رأسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض
هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا
في القدام والخلف والاول فرض واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض
ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام شخصين على طرفي قطر الارض يقتضي ان يكون
ما يلي رأس احدهما قدم الآخر ولا يتبدلان ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء او ما يقابله
اقول ليس المراد باعتبار الرأس والقدم ما بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر
من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع وهذا ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك
بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي
يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يعتبر ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق
والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ

لما قيد اليمين والشمال بقوله فيما يلينا فيفسر قوله ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اضافة
الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان والاربعة الباقية للفلك على وجه التشبيه
المذكور في بسيط سماوية تشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والآخر سفله وذلك شيء
لا يستقر رعيه فاتبع ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض فليعد عما بالفرض اي
فلنخاد وزعته لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة
في خلا او ملا متشابه فانه ليس حد من المتشابه اولى بان يجعل جهة مما لو فرض اخرى من غيره فيجب اذن
ان يتعين بشيء خارج عنه لا محالة انه يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو
ذلك فانما يفرض منه حد واحد ان فرض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما طرفان وعلى
ان الجهات التي في الطبع فوق واسفل وهما اثنان فالمحدد اذن اما ان يتعين بجسم واحد لا من حيث كونه
واحدا واما ان يتعين بجسمين اما ان يكون واحد منهما محيطا والآخر محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينين
فاذا كان احدهما محيطا والآخر محاطا به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض وذلك لان المحيطة
وحده يحدد في الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطة البعد الذي يتحدد بمركزه سواء كان حشوه او خارجا
عنه خلا او ملا، واذا كان على الوجه الآخر تحدد جهة القرب دون جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد
عنه ليس يجب ان يكون محدودا واحدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن الثاني اولى بان يقع منه في محاذاة
دون اخرى ممكنة الا لمانع يجب ان يكون له معونة في تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام عنه فرض
واعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة كيف اتفق
بل من حيث هو بحال ما موجبة لتحديد بين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا تحدد به القرب ولم يتحدد به
ما يقابله بتقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان
المتقابلتان بالطبع يكون تعين وضعهما لا في شيء متشابه خلا كان او ملا او في الشيء المختلف والاول
المحال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سايرها وكون الحدود فيها بالفرض
وغير متناهية وكون الجهتين بالطبع واثنين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون ذلك التعيين بشيء
مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما فالوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد
محدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منها والجسم الواحد يكون محددا لهما من حيث

هو واحد ولا من حيث هو واحد فهذه اقسام ثلثة الاول الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الثاني بالطبع فانهما انحطاط فا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان حدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود فاذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالآخر او على سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بابعد حد من محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الى ما كان المحدد جسما واحدا الا من حيث هو واحد والثاني القسم الآخر وهو ان يكون بالمباينة فانه باطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا يتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولى من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد آخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلا يخ هو نزع التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما ذا وضع والكلام في وقوعه في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كالكلام فيهما فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بحسب واحد لا من حيث هو واحد ولا على اي وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق او معه فقط فذلك الجسم له التقدم في رتبة الوجود على هذا بالعلية او بالطبع ضرب آخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وبيان تقدمه على الاجسام التي يجوز

تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة موضعه ومعاودته اليه والثاني ان يكون من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقته موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالين ذا جهة يتحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون متحددة لاجله حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم آخر فذلك الجسم الآخر هو علة الجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متأخر عن الجهة او مع الجهة معينة امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم متقدم وعلى المع ايضا متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصور ليست علة للهيولى فهو متقدم على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية **فان قيل** لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لانها تستدعي جهة والجهة انما يتحدد به لكفاه فما الفايدة في تعدده الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه **قلنا** الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالعرض **واعلم** ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره عن وجود الاجسام

ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدما عليه ام لا وذكر الفاضل الشارح انه لا يليق ما ذكره
في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه لا يجوز وذلك عدم الخلاء مقارن
لوجود ذوات الجهة فان تاخر وجودها وجودها عن الجهة تاخر عدم الخلاء بعدها والمتاخر عن الشي
ممكن معه فاذن عدم الخلاء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الممتنع الخلاء ممكنا في ذاته
ممتنعا لغيره وهو محال **تذنيب** يجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على
الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه يريد ان يذنب اثبات محدد الجهات في كونه غير ذي جهة
ببيان ساير احواله **قوله** في تعريفه الموضع والمكان اسمان مترادفان وهما عند الشيخ
عبارتان عن السطح الباطن للجسم محيط بالجسم ذي المكان ومماسه بذلك السطح والوضع يطلق
بالاشتراك على معان ثلثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم
بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى اشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم اما خارجة عنه
او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه
ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم
الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما عداه مما هو محاط وظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا موضع
له اصلا بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات
جميعا واذ قد تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما
ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع ما ذكرناه والا ان يكون لا على الاطلاق
بل محيطا بذوات الجهة ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق
موضعه لما بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاوده **قوله** ولعله لا يكون
المحدد الاول الا القسم الاول فان كان القسم الاول وجد يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع
الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه هو ان المحدد الاول
لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان القسم الثاني وجود محاطا بالاول متحدد موضعه به اي كان محدد

محيط بالحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني
جهات الحركات المستقيمة وقد بني الامر على الشكل لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو
حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا وعلى تقدير ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر محيط
به وان كان الحق في نفسه هو ان المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا على
الاطلاق ليس له موضع على كل عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد يحتاج في تحدد
موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الا من
دونه بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره حينئذ لا يكون هو المحدد الاول بل يجب ان
يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الى هذا
البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله متحدد
بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
موضع الثاني لانه بالى المتصلة التي اولها فان كان ولعل المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون
الوضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل
ان يكون بمعنى التعين لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل الا للجسم الذي له موضع الا بحصوله
في الموضع **وقال** الفاضل الشارح سبب الشكل ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول
هي انه كاف في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر
وعليه شيء ان اولهما ان هذا السقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان
مستقلتان بالعلية واحديهما اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ نسبين في النمط
السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته من المحوي وثانيهما
ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار
مثلا انما تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار
في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد للمقعر الذي يطلبه النار
قال ولاجل هذين الشكين يشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الى المحيط
المطلق اولا لا لكونه اقدم بل لكونه اقدم واقوى ولاجل ذلك ذهب اليه الشيخ وانما قلنا قوة

هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية **واقول** اما وجه تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة الهواء هو النار ومحدد النار هو الهواء وهو مما لم يقل به قايل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة للمقعر الذي هو مكان النار ان يكون علة لمحدد الفوق فانا على الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يتجاوز على حيز النار ويصعد في فلك القمر نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثالث ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثالث في المعنى **قوله** ويكون الاول انما يتعلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع اي يتعلق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو ان يكون الوسايط بينه وبين المبدأ الاول تعالى ذكره اقل مما بين ساير الاجسام وبينه وايضا ان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه فلا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته على ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محددا لجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع وبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر **قوله**

ويكون متشابه نسبة ما يفرض له اجزاء فيكون مستديرا المحدد الاول لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تأخر الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع نسبها متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد عن جهة البعيد وبعكسه اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محددها هذا خلف فتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل **اشارة** الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع يريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدأ المبدأ الفاعلي ويعني بالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا يكون مبدأ للحركة والسكون المتقابلين مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا يكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي الحركات ما هي فيه لكن لا اولا مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا لخروجها عن كونها مبدأ اولا لانه يتغير آلة لها ويراد بقولهم بالذات معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياها بل بذاتها على وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كالحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة

والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس
فانه يتحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعنى تقارب الطبع الذي يعم الاجسام
حتى الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم على نهج واحد من غير ارادة وحينئذ يختص
المعنى المذكور بما هو من غير ارادة فمبدا الحركة اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكلاهما
بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة على نهج واحد ومن غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة
الفلكية ومبداها لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية
والقوى الثلث تسمى نفوسا فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انه مبدا التغير من شيء
في غيره من حيث هو غيره وفايدة هذا القيد ان الشيء الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون
فاعلا وقابلا من حيث مثل الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث
هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير قوله الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة
تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشيء الذي يكون المبدا المذكور فيه
واحدا الا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تحرك افعالها
باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله ليس فيه تركيب قوى
وطبايع اي لا يكون مجتمعا من اجزاء اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى تركب
من جملتها شيء واحد فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيئا
واحدا **قوله** والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وساير ما لا بد للجسم
ان يلزمه واحدا غير مختلف يعني ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع
والشكل والكيف والكم وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل نوع شيئا ما على
ما سياتي في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس منها شيئا
واحدا على نهج واحد ولا تختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال الا اذا منعها مانع عن
ذلك **قوله** فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف هذه نتيجة لقوله الجسم البسيط
له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف والفاضل الشارح قال
هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية يصدر عنها اشياء مختلفة

لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشياء
مختلفة صح هذا الحكم **واقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافي هذا الاحتمال
لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي
ان الطبيعة الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة
وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ينتج ان
الجسم لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له
من خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدا
استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين فان فيه طبيعة تقتضي
ذلك وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني هو الشكل متشابه
وساير الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او
عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد الجهات
لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه لا تتناول
الفلكيات والطباع يتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان تاثير الغريب
ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا قسريا كتاثير الحرارة والماء المكعب في الماء فان احدهما
يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض
النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح على ذلك لانه مما تقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا
الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع
بحسب ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
فهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم
وليس مما يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن الاوجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن

في طباع الجسم مبدأ استجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي
ذلك العروض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا لانا
فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه ونفس الجسم وحده غير منفك من هذا العارض فاذن السبب
غير خارج وهو يكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة يختص كل واحد
منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن
هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طبايع الاجسام فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استجاب
الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استجاب ذلك ولم يقل مبدأ ذلك او مبدأ
وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلها القسر كما ذكرنا
لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان الطباع مبدأ لهما
او لوجوبهما لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستجاب كان في جميع الاحوال مستوجبا لهما
قوله والمكان للبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه اما
مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت المحاذيات عنه فكل جسم له مكان
واحد اقول لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع
في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط لا يمكن ان يقتضي
الا مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط جزء الا بعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الا كذلك
والسبب الذي يقتضي تجزئته الممكن يقتضي تجزئة المكان وكان الجزء هو جزء مكان الكل واما
المركب فلا مكان يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع وايجاد مكان
على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال
وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب لا يقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه
الى مكان زائد على مكان البسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط بعينها ولذلك
لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزائه
غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون والثاني لا يخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة
كالنار والارض مثلا غالبة على الباقية وحينئذ يكون تلك الاجزاء غالبة بحسب طلب جهة

المكان او لا يكون فالمركبات بحسب هذا القسم ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه اذ لا غالب
فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور وهو ما اتفق وجوده فيه ويكون عند ذلك عند
تساوي المحاذيات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة
التي يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت المحاذيات
عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض مثلا ان تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي
مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركبا على وجه يكون
كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويقفان بالضرورة هناك فالوقوف في مكان
التركيب انما يكون اذا تساوت المحاذيات عن المركب والرواية الاولى اصح لان على تقدير
الاخيرة كان يجب ان يقول مثلا منه لا عنه فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام
واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من
شانه ان يكون في مكان فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله
ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلف هيأته في مادة واحدة
عن قوة واحدة اقول ولما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي
يجب ان يكون شكله مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا
وامتنع ان يكون تأثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم يذكر اشكال المركبات لانها
تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي بسطا هو بمباحث التركيب
اليق فان قيل ان كانت الاماكن المختلفة للبسايط دالة على اختلاف طبايعها فلتكن الاشكال
المتشابهة دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة
اما علل المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون مختلفة متشابهة المعلولات
فان قيل يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبايع المختلفة يمكن استنادها
ايضا الى الجسمية المشترك فيها قلنا انها من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة فمختلفة
عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع فلذلك كانت مستندة الى الطبايع ولقايل ان يقول

فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر وسوتها
مانعة من العود اليها يقتضي ان يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ولما يمنع من حصول ذلك الشيء
والجواب ان ذلك انما وقع بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية
حافظة للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لا يخالف اقتضاءها الشكل بل مؤكد له لو خليت وطبيعتها
لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فمانعة عن العود
الى الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوال هاضم لحالة الطبيعة من وجه وتابعها عليها من وجه
واعترض الفاضل الشارح بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن الوضع
المطلق فلم لا يجوز ان يكون الاجسام لا تقتضي مواضع واشكالا معينة مع استحالة خلوها عنها
والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء
الى الغير اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره
يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك حكمنا بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي
يرتكز فيها التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مختلفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة
وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما
مركب وعلى الاول يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة وعلى الثاني يقتضي ان يكون مجموع كرات بعدد
البسايط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد
وكان البعض يمنع البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا مجموع كرات والجواب عن الاول
ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسايط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية
غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلة في الفطرة الثانية
غير ممتنع فان الكاين نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورة كمالية نباتية او حيوانية
مع تغاير صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض الافلاك
المستديرة صورة كمالية تتميز من ذلك الفلك كرة تخص بها في فلك خارج المركز او تدويرا
او كوكب مع تغاير الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة

المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الفلك الاول متمم او نقرة مقصورة
بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها
وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان
مجموع كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركب مع الغير ولكن ما ادعينا
الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه يفعل فعلا متشابها ولم يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل
المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل
وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسايطها لان المجموع فاعل واحد كثير الالات يحدث البسايط
التي هي كالالات لها ليس عليه فاعلين متشابهين الافعال **تنبيه** الجسم اذا في حال
حركة ميل يتحرك به ويحس به الممانع وان تمكن الى المانع من المنع الا فيما يضعف فيه ذلك
في بعض النسخ وان تمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله
والميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا ومحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه
الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطوء لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك
المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان
اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى وباكثر منه فيكون ابطا منه فاذن الحركة
لا تنفك عن حد ما من البطوء والسرعة والمراد من السرعة والبطوء هو شيء واحد بالذات
وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة لمعارضة لها فما هو سرعة بالقياس
الى شيء هو بعينه بطوء بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت
الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا تقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف اليها الى الطبيعة واحدة كان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا
لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم
اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندراج الاجزاء او
انفشاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه وذلك
الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركة الا انه يحسه الممانع ويوجد

ذ يوجد مع عدم الحركة كما يجد الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء
وكما يجد من الحجر اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم له في حال تحركه
ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى كونه محسوسا بقوله ولحس الممانع واشار
الى كونه قابلا للشدة والضعف بقوله ولن يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف
القاسر الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى فيكون قوله وان يمكن من المنع اشار الى امكان
وجوده والاحساس به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك
فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من طباعه وقد يحدث
فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود ابتعاثه ابطال الحرارة
العرضية التي يستحيل اليها الماء للبرودة المنبعثة عن طباعه الى ان يزول لما كان الميل
هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم
الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض
وميل الحيوان عند انبعاثه لارادي الى جهة ومنه ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه
كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك
بحسب الامور الذاتية وغيرها فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي
وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من قبول القوي والضعيف
اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون بالاسباب الخارجة وذلك لكون الاضعف اكثر امتناعا
لا لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع المانع كالتبنة والنخالة الذي لاجله
يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان
من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجهها الى مقصد ما
ويلزمه عدم التوجه الى غير المقصد والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد
من المقصدين معا ويمتنع ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا فكان من الممتنع ان يوجد ميلان
مختلفان في جسم واحد بالفعل بل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احديهما بالذات والاخرى
بالعرض كحركة الشخص في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان

كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق منه الهواء وهو ميله
بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل
قسري تقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا في افنائه
قليلا قليلا ويقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري في الانتقاص وقوة الطبيعة
في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم
تجدد الطبيعة ميلها مشوبا بآثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال القسر فيكون
الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث بين الكيفيات المتضادة
واذ تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي
والنفساني **وقوله** وقد يحدث فيه من تأثير غيره اشارة الى القسري
وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان يزول فيعود ابتعاثه اشارة الى امتناع
اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري كما يشاهد في الحجر
المرمي حالتي صعوده وهبوطه ويمثل في ذلك في الماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية
التي يستحيل اليها الماء ليتصور كيفية تقاوم المذكور فانه لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة
بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة العرضية والبرودة الذاتية تارة
اميل الى هذا ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسط بينهما
ولا يسمى باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا
لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد
فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض الذي
يناقضه وهو البرودة حفظا وعند وجود العرض الذي يناقضه وهو البرودة حفظا وعند
وجود ما يضاده كالحرارة افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم
ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظا وعند وجود ميل غريب مخالفه

اضافه وعند خلو الجسم عن الميل اعاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات
التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين كان الحجران المتساويان اللذان
رميهما قوي وضعيف متساويين في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه
بقوتين متساويتين ممتنعا **قوله** وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة
يتوجه اليها بالطبع لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما متوجه الى الفوق
وهو الخفة واما متوجه الى السفل وهو الثقل وهما بسيطان وما تقتضيه النفوس النباتية
والحيوانية يكون كحركتها وجهات حركتها **قوله** فاذا كان الجسم الطبيعي
في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه لا عنه لما كان الميل الطبيعي
الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير الطبيعي كحركة وجب انعدامه
عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله
اليه ولم يكن ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا
وضع اليه تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي
حين يكون في مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها
في المكان الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والجزء المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان فاذا صار
متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها **قوله** وكلما كان الميل
الطبيعي اقوى كان امنع لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ
لما ذكر الميلين اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين
حالهما عند تعارض السببين فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لينا ما يجيء من الكلام عليه
واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تعادم السببين
كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً
قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك
المسافة آخر فيه ميل ما ومانعه فبين انه يتحركها في زمان اطول ولكن ميل اضعف من ذلك الميل

يقتضي في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني
ذي الميل الاول وعديم الميل فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته
فيكون حركتا مقسورين ذي مانع فيه وغير ذي مانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطء
هذا محال **اريد** بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدإ ميل بالطبع وقبل الخوض فيه
نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة
والبطء فنقول منها اذا اتفق كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فقد يعرض
بين المختلفين تناسب ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة
طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان
على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها في حد اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان
اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان
الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء كنسبة
المسافة الطويلة الى القصيرة من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة ومقابلها
بازاء البطء واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان والمسافة وسبب
السرعة والبطء تستدعي شيئا آخر لانا بينا ان الحركة يمتنع ان يوجد الا على حد ما منها فهي من دونه غير موجودة
وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا والحركة تنقسم الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية يتحدد البعض حالها
من السرعة والبطء المحصلين لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها واما غير النفسانية التي
مبدؤها طبيعة او قسر فيحتاج الى ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور لهم بالملائمة وغيرها في حد ذاتها
فكان يحصل في غير الزمان لو امكن واذ لم يمكن ذلك فاحتاجت الى ما يحدد ميلا يقتضيها حدا لا يتحدد بها
ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من
حيث ذاتها تفاوت والقاسر اذا فرض على اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل
في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسبب نقص الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطء
يكون شيء آخر اما خارج عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق لكن الذي من خارج ذاته
فهو كاختلاف قوام ما يتحرك فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن

ان معاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ويقتضي ما يعوقه من اقتضائه
ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس الثاني هما مبدا الميل الطباع فاذن
يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطوء من الحركة ويلزم
منه انتفاء الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب معاوق داخلي فاثبتوا استدعاء ميل طبيعي
في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسلكنا هذه ووجه الاستدلال في المسلكين ان اختلاف
المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطوء كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة
بازاء البطوء وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة نسبة المسافة الى المسافة
فيها على التكافي اعني القلة في احديهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان فيها على
التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة
يقطع مسافة ما في الزمان وآخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل
من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو للزمان عديم المعاوقة ويلزم
من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان يجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان
بل في ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر فهذا التقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك
طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة
بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا فيتجمعها واحدة المعاوقة ويختص باحدهما فاذن تمام
فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم على ذلك الخلف ولا المحال المذكور
اقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو فرضت لا مع حد من السرعة
والبطوء في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه
كانت لا محالة اسرع او ابطا من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطوء حين فرضناها
لا مع حد منهما هذا خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكور في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا ميل فيه
بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق

الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدا ميل معاوقة فظاهر انه
يتحرك ما في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع
في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول
وعديم الميل لانه مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي
الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة لان نسبة الزمان الى الزمان
كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل
الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتها قال فان قيل
قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء او لا تتوزع عليها
بل تنعدم عند التجزئة وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على
احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدان
لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الآخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا
فليكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه
يستمر في الجميع ويلزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها
وينقسم بانقسامها فيتشابه في الجزء والكل فيها وهي كصورة الطبائع ومنها ما يحل في جملتها
ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من
الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي
وقد اشترط في الغرض المذكور عدم الموانع الخارجية عن التاثير انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعة
كما مر فهو هناك من خارجة فاذن معاوقة القوام كافية هناك ولا في القسرية فلا لان الحجة بعينها
قائمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزم فيها ذلك لما بينا من الفرق تذكير
يجب ان نذكر هنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة
الى زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى زمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة
الى الخط وحينئذ ان كانت حركة عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما ثبت بذلك

الجهة لا بحسب ما يناسبه على التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم
ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في
ابتداء حدوثه من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتعرى منها وجودها اياه وضع او شكل
صار اولى به كما يعرض لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطباعها دون مكان آخر بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزوي
يختص بها استحقاقا فلذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن
استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه
منتزعا عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه
وضع وشكل ولا المحدث فانه لم يخص ذات الجسم عند الحدوث بمكان دون مكان الا
لاستحقاق بوجه ما من طبيعه او لداع مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك وان كان
لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد انتزعناها عن الجسم وان كان
اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة قد مر بيان
ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اخره الى هذا
الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور الطبيعية معا فذكر الميل
بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد ذكر الاشكال على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال
ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع
ههنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد
مع الشكل لفظ اولا بالاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص محدث الاجسام
كل جسم في ابتداء حدوثه كان او وضع او شكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة
اتفاقية لا يتعرى الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام الاجسام كلها
ثم صار ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده
كما مر في المنطق ثم ينتقل بعد الحدوث ما استقل منها الا بسبب ناقل عما كان عليه الى موضع
او شكل يقتضيه الناقل به وذلك كما يعرض لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزوي مختصا

بطباعها دون مكان مدرة اخرى بسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصالها عن الارض وحصولها
في موضعها على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل في ذاتها
لما امكن لذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا ينفك
عن مكان طبيعي جزوي يختص بها لا بحسب الاستحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون مكان فيما
نحن فيه كذلك اي يكون مكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعي فهو غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق
المذكور مطلقا بل بحسب الامور المذكورة ولذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب
بان كل شيء فقد يمكن فرضه منتزعا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم
كذلك وانظر فيه هل تجده محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما
وانما قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للشك ولما قال كل جسم لم يذكر
الموضع واقتصر على الوضع لان الوضع يختلف باختلاف الاجسام وليس ما يلزمه لجسميته ثم قال
ولا المحدث وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع الشك به اكثر فانه لن يخص الجسم بمكان دون
مكان اما الترجيح يرجع لا الى الجسم كاستحقاق بوجه ما البعض الامكنة والاشكال دون غيرها من
طبعه ولا الى المحدث كداع مخصص ولا الى غيرهما كالاتفاق فالاول هو المطلوب والثاني والثالث
من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب نادر وجوده ولا يفطن له وينسب
الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب **اشارة** الجسم اذا وجد على حال غير واجبة
من طباعه فحصوله عليها من الامور الامكانية ولعلل جاعلة ويقبل التبديل فيها من طباعه الا لمانع
واذا كانت هذه الحال في الموضع او الوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع وكان
فيه ميل احوال الجسم لا يخلو اما ان يجب بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن
ان يتبدل ويزول وغير الواجبة انما يحصل للجسم بسبب علل فاعلية يقتضيها وتلك الاحوال قابلة
للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة
لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال واذا كانت الحال في الموضع والوضع
هذه امكن انتقال الجسم عنهما باعتبار طبعه وامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع ومكان

في ذلك الجسم مبدأ ميل بالطبع للجهة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
في مواضعها الطبيعية واجبة لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن واما جزئيات
العناصر فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل واقعا
والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه ويبنى عليه
ما نتلوه **اشارة** الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من
الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي بعلة فالنقلة عنها
جائزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك
على الاستدارة فيها ميل مستدير يريد اثبات مبدأ ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس
بعض اجزائه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات فقال
ليس بعض اجزائه التي تفرض لانه عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد الجهات
اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة لتعلم ان الوضع الذي هو ممكن له
هو الهيئة التي تعرض بحسب نسبة اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها له والجهة ان هذا الوضع
انما يعرض عن تاثير غريب فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بعلة لما مضى والنقلة عنها
جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدأ ميل مستدير
في جرم بسيط يدل على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق
عن الحركة المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده عند المحدد ووجود مبدأ
الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ
لم يتعرض لذلك في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد ههنا
حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس بهذه القضية
الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف
الى هذه الصغرى **قوله** وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في
الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان
اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب حصول الاستعداد التام والاول

والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق الفلك لا يقتضي حصول الاحتراق
فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدير واعترض ايضا بان
العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي يدور الفلك
عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها محالا ينتهي فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة
حركاته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا متناهية بحسبها واورد اعتراضات اخر
بعضها في حكم المكرر وبعضها يخل بما تحقق من الاصول المذكور **واقول** في الجواب عن
الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر
عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني العناصر ليس فيها
مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة
من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين
لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلثة حركة من المركز وحركة اليه وعليه فالميول البسيطة ثلثة اثنان
مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
من سائرها يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان
لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان
ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا عن الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع وجود حركتين
مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل الممكن ليس يكون بحسب تبدل
الاجزاء بعضها عند بعض بل بحسب نسبتها اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان
ذلك الجسم اولا ليس مما يتحدد جهة ويصفه بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل
معناه ما ذكرنا مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه** وانت تعلم ان تبدل النسبة
عند المتحرك قد يكون كفلك من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون محدد الجهات ساكنا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا في شيء من الحركة والقطبين او المركز اما اذا اتفقا في الجميع فلا يكون عند الساكن
كالارض على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا اليه ولما ثبت
امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما وجب

عند ساكن على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل ان يفسد
الى جسم اخر يكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا
عن الاخر فان كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي
بحسبها وان كان في المكان الذي له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة بهذا المكان مكانه
فزحمه فهو متمكن بهذا المكان بالطبع قابل للنقل من مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كائن فاسد
ففيه ميل مستقيم يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه مبدا ميل مستقيم والكون
والفساد هما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة
وسيجيء بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد
يكون قبل الفساد نوعا آخر وبعد الكون نوعا آخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته
النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا
المطلوب وهي الاجسام المقتضية للهيولى المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون الى نحو المكان الطبيعي
او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال
الطبايع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيخ عرض بذلك في قوله لاستحقاق
كل جسم مكانا خاصة بحسبه ويكون احد الكائنين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب
فنقول ثم حال هذا الكائن لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان
غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه
الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه
وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم المتمكن في هذا المكان
بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا كيف يخرجه
عنه وانما قال فجوهر متمكن بهذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث
الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه بما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد ففيه مبدا
ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشكك فقلت يكون ذلك المتكون لحق الجسم

الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت نوعيته ان يقع خارج مكانه فان للحق ليس هو
المكان بل انجاز الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن وفاسد وذلك ليس بواجب
لان المتكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكائن فيتصل بكونه ملاصقا
للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء الملاصق لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا
بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان المجاور
مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب
وتحقيق ذلك بان يقال مكان اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان
المذكور بعينه عليهما عايد **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه
ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المجرد
للجهات لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل مستقيم فيها فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع
ليس مما يكون عن جسم تفسد اليه او تفسد الى جسم تتكون عنه بل ان كان له كون وفساد فعن عدم
واليه ولهذا لا يحرق ولا ينمي ولا يستحيل استحالة تؤثر في الوجود كتسخن الماء المؤدي الى فساده
هذه الاشارة مشتملة على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع
في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين
وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء اي الحركة
المستقيمة وصرفا عنه اي بالمستدير عليه سؤال مشهور وهو ان الجسم الذي في طباعه ميل مستقيم
قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم
ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي
امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي **والجواب** عنه ان اقتضاء الحركة والسكون شيء واحد
بالحقيقة تقتضيه الطبيعة وذلك الشيء هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك
الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة
فهو اذن ليس بشيء آخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان
الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه

المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسندت
احدى الحركتين الى الطبيعة بخلاف الاخرى فاذن ليس مبدا هما شيئا واحدا ولكن المسئلة الحرية فيها
ان محدد الجهات لاميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون معه فيه
ميل مستقيم والثاني انه لامبدا مفارقة فيه لموضعه ولفظ ايضا في قوله فقد بان ايضا يدل على ان الاستدلال
بهذا الطريق استدلال ثان وقد يتفرع بهذه المسئلة على مسايل الاولى ان ايجاد محدد الجهات
من موجده انما يكون على سبيل الابداع اي لا عن شيء لا على سبيل التكوين عن شيء والثانية انه لا يفسد
الى شيء آخر يتكون عنه وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم
واليه والغالب فيه ان الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء العدم وايضا
على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده فبين الشيخ
انه لا يمنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات بل يمنع عن اطلاقهما بالمعنى
الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما يستدعيان حركة الاجزاء على الاستقامة
واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة هذا الى قوله لاميل مستقيم فيه لا الى قوله لا يكون
ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة
انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولا ينمى
فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده وكذلك
التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخلله عن بعضه الخامسة انه لا يجوز
عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتسخن النار المؤدي
الى فساده وكون الهواء منه لان ساير الاستحالات جايز عليه بل لان امتناع ساير الاستحالات لا يتبين
بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر في ذلك واعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسايل الشبيهة على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف
الحركات الا الحركات الوضعية وتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر
الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القايلين
بها واقدم من الحركة في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة يستلزم لامتناع وجود كل واحد

من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات
كلها هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه الحركة المستديرة
من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي قلنا يجد فيها قوى
مهيئة لحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة لما تكلم
على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يحكم ايضا على العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات
الاربع التي تفعل وينفعل بهذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات
ودهم الفعل بالنفسه لانه حال بيان ذلك على الاستقرار واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة
فقوله الاجسام التي قلنا اي العنصريات قوله يجد فيها اي يدرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى
مهيأة لحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب ماهيتها قد تكون صورا وقد تكون
كيفيات والمراد ههنا الكيفيات وتهيئتها لحو الفعل هي ان يجعل موضوعاتها معدة الفعل فان الفاعل
بها هي موضوعاتها فالقوة المهيأة لحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير في شيء آخر
هي مبدا التغير والقوة المهيأة لحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثر عن شيء آخر
هي مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان وقالت القدماء في تعريفهما ان الحرارة
كيفية من شانها احداث الخفة والتحليل وجمع المتجانسات في تعريف المحللات اي المركبات دون
البسايط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء
وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان
تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها لا على شيء منها على ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد
في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية
نفاذه حدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس
كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد العضو بحيث يصير
جوهر الروح الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى
النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات
فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل بتوسط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بتوسط

البرودة المعينة لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات
المنتمية الى الحرارة والبرودة فى بابهما القياس ساير ما شبههما عليهما واما المطعوم فقد قيل
انها تسعة هى الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض
والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما فى الكثيف واللطيف
والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور فى كتب الطب واما الروايح
فكثيرة بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا فعليتان لانفعال مشعرى الذوق
والشم منها والتامل فى طبايع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى الكيفيات الاول وانما قال
الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم
لا يحس تاثيرها فى الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير محصورة **قوله** وقوى تهيا
نحو الانفعال السريع او البطى ومثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
قسم الانفعال الى السريع والبطى لئلا يتشكك فى الصلابة وامثالها فى اسنادها الى الانفعال لانها
ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هى مما ينفعل بطيا والرطوبة فقد فسرها الشيخ بانها كيفية
تقتضى سهولة التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها لانه
لو اراد التعريف لذكرا ولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه هو ان الجمهور يفسرون
الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة
بحسب ذلك هى الجفاف وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ فى الشفاء ان البلة
هى الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هى الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف
عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف فى هذا الموضع لانه لا يريد منها ان
يتعرض للبحث ولذلك يامرنا بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات
الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن ويكون الشى بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة
وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها وقال الفاضل الشارح مثل اللين وما يعرض
للاصبع مثلا فهناك امور ثلثة احدها الحركة والثانى التشكل والثالث استعداد قبول الانغماز وليس

اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذى لا ينغمز وهناك امور ثلثة ايضا الاول عدم
الانغماز والثانى بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هى المقاومة لان الهواء المنفوخ
فى الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هى الاستعداد الشديد نحو الانفعال فرجع حاصل البحث
الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن التشكل الخاص وهذا هو الذى
ذكره الشيخ فى تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره **واقول** الرطوبة
واليبوسة ينسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هى استعدادات والشيخ
انما ذكر اثارهما فى تفسيرهما ليعقل ماهيتهما عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما لكونهما
محسوسين بل ذكر معنى الفاظهما ليلا يقع الاشتباه بينهما وبين ما يجرى مجراهما وقد صرح فى الشفاء
بان الرطوبة ليست هى سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها
على ضرب من التجوز وايضا اسم الشى المركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على
المسمى والاستعداد للانغماز مع وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول التفرق
والاتصال بسهولة فمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا الفاضل واما اللزوجة
فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضى سهولة التشكل مع العسر التفرق والشى بها يمتد متصلا وتحدث من شدة
امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسمان لما يقابلهما وظاهر ان هذه الاربعة
تنتهى الى الرطوبة واليبوسة وبها يقتضيان كون الشى معدا نحو الانفعال **قوله** ثم اذا فتشت
واجدت التامل وجدتها قد تعرى عن جميع القوى الفعالة الا الحرارة والبرودة والمتوسط الذى
يستبرد بالقياس الى الحار ويستسخن بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد فى كل باب منها
اذا اعتبرته ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا طعم او وجدته منتميا الى الحرارة
او البرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال فى الهيئات المعدة للانفعال فان الحس يلزم اجسام
العالم التى يلينا رطوبة او يبوسة لانها اما يسهل تفرقها واتصالها وتشكلها وتركها التشكل من غير ممانعة
فيكون رطبة او يصعب فيكون صعبة يابسة واما الذى لا يمكن فيه ذلك اصلا فليس هو من الاجسام
واما ساير ما يشبه ذلك فقد يعرى عنه جسم جسم او ينتمى الى باب من اما اللين او الصلابة واللزوجة والهشاشة

وغير ذلك فالاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب
في ذلك ان احساس الحواس الاربعة بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن ان
يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس لا يدرك المتوسط والذي يتوسط
لها بل يجب خاليا عما يدركه هي وبذلك الاجسام لا تخلو عن الملموسات لانها لا تحتاج الى متوسط وايضا
قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سمي الملموسات باوائل المحسوسات ثم التأمل
والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدهما جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما
وهو الفعلي والثاني جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية يجوز ان تخلو منه الاجسام
عنها واما ان يتم عند الاعتبار الى هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات
وهي التي بها يتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض ويتولد منها المركبات والغالط الكتاب
ظاهرة والمراد من قوله الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلكيات **تنبيه** فالجسم
البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في السيلان هو الهواء
والبالغ في الجمود هو الارض اراد ان يشير الى ان العناصر اربعة وتعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما
طبيعية اعتبارات منها انها اسطقسات المركبات ومنها انها اركان يتحصل بتحددها عالم الكون
والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما
سبب التركيب ويستدل بذلك على عددها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب اماكنها المرتبة
وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا التفصيل يشتمل على الاستدلال بالاعتبار الاول
وقد حاذى في ذلك كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون المسائل
بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري
هو الهواء والشديد الانعقاد هو الارض فيقول في تقريره فقد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبيان الحصر باعتبار الكيفيات الاربع اليها بحسب
الازدواجات الممكنة مشهور لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء كان المؤثر عنده في هذا الموضع
بناء الكلام على المشاهد والاحكام التي لا تدفع على التعمق في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه

من هذه الكيفيات واذا وجد الفعليتان في الجسمين اللذين هما اشد تضادا من الجميع اعني النار والماء
اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر منهما باسناد كل واحد من هذه اليها وبدأ بالنار فسره
بقوله البالغ في الحرارة على كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لان صورته تقوم بجوهرها الذي لا يختلف
واشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة النوعية واورد الفضل في صيغته بدل على
مساواة طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلاثة الاخرى
وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالسيلان والجمود لوقوع التنازع في مفهوم الاولين دون
الآخرين مع ان المراد عنده واحد **قال** الفاضل الشارح وانما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء
والارض لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب
الى ان صورة الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه فيهما قال
وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من
كل جنس على الاخس قال وهذا الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار
البسيط في حيزها لا يكون في غاية الحرارة ورد عليه الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها
وعدم المانع حاصلة ثم فالسخونة الشديدة موجودة ولا في برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابو البركات
من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله
الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس مع ان الاحساس به اشد ولا في السيلان
ان كان هو البلة فالمائع هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير الارض والنار
اولى به من الكل لانه لا اسخن الطف وارق قواما وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة
واقول ان الشيخ يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان اخف الاجرام في النظر
الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا
لقياس او استدلال وذلك باب آخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفاء **قوله**
والهواء بالقياس الى الماء حار لطيف يتشبه بالماء اذا سخن ولطف لما فرغ من تعريف العناصر
بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد اتصافها بالكيفيات الخفية انصاف هي ثلثة حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار وانما رطوبة الماء فظاهرة لم يذكرها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ لذلك بحرارة الهواء

وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس بحار
اذ كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه لم يتبين بعد كيفيتها
الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء تتشبه به اذا سخن وتلطف اي تحلل وتشبه به
بحره وتصاعد في حيزه لا لكونه هواء لان ذلك لا يكون لشبها والبخار هو اجزاء صغار مائية كثيرة
مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة
للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء
لم يكن اخف منه لكنه اخف والطف فهو اسخن **قوله** والارض اذا خليت وطباعها
ولم تسخن بعلة بردت وهذا استدلال على برودة الارض وهو ظاهر والعلة المسخنة هي اشعة
العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** واذا احدثت النار
وفارقها سخونتها يكون منها اجسام صلبة تقذفها السحاب الصاعق يريد اثبات برودة النار
واستدل عليه بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت
لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه **نظر** لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها
تتولد من الابخرة والادخنة المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل
اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة
فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر **قوله** في الصاعقة واتبع الفاضل
الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت
مادتها النار لما اختلفت بهذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة والشبيهة بمواد هذه
الاجسام في معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا تستقر النار حيث يستقر
فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات
هذه الاجسام انتج منها تباين صورها بان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد فباختلاف الاثار يدل على
تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاسدا مقتضاها للامكنة المتخالفة على ما يشاهد الى اختلاف
الصور وهو لميته بهذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور
غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاءها للامكنة المتخالفة باختلاف هيولاها

الطبيعة لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر
المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه
وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا
ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر الميل الطبيعي
يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص فما ينتقص
معاوقه فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه**
من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون
اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة
في الفصل المتقدم المشتمل على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الهيولى بالطبيعة
وذلك لم يتبين الا في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزئيات العناصر لا تميل الى الامكنة
الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال
والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغيرة والقسرية بخلافها وذلك بان الاكبر اقوى
طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع
فهي اذن تتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه
مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف
فينضغط ويندفع الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه واحتجاجه عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات
المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات **تنبيه**
قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نفضته مد الى اي حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع
الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون
صحو في تلك الحال فيضرب البرد هواء فيجد سحابا لم يسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد
ثم يرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال
به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان الصور لا تشتد ولا تضعف
بل تقع في ان وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف بل تقع في آن

وتسمى استحالة والفساد والكون اما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويتكون الاخر ولما كانت العناصر
اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلثة لكن الواقع
منها ولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف
الا بعد تكونها اوساطا اعني لا تتكون الهواء من الارض الا بعد تكونها ماء وحينئذ تكون ذلك
التكون مركبا من تكونين متقدما نه والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلثة ازدواجات احدها بين النار
والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الارض والماء او يشتمل كل ازدواج على نوعين
متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسايط واربعة من الباقية تتركب
من بسيطين وهي تكون الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان من ثلثة
بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالشيخ بدا بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان الكون
والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني
عكسه وكان الاول مشهور الكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها
واستعمالها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء مائية قلنا نعم وعلى اجزاء هوائية
انضاما يمكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا
النوع لم يذكره الشيخ وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى
مشتركة وهو يدل على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد
وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الذي الحادث على ظاهر الاناء اذا ابرد بالجمد
واشار اليه بقوله فقد برد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي يوجد هناك
اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من الهواء المطيف به
على ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي البركات وغيره ويترشح
مما في داخله والاول باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء خصوصا
في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت باقية فقد يتصاعد حد الغاية حرارة هوائية ولا سيما مجاورة
للاناء وعلى تقدير بقائها هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء اذا توالت حدوث الندى
بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بحاله الاولى او تناقصها
فيكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها ولا تراخي ازمنة حصولها فيكون بين كل حصولين زمان
اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هوا ابعد من الاناء اليه
مع ان ذلك بعيد جدا الان يلك للاجزاء الصغيرة مع حذب حرارة الهواء اياها لا يمكن من حرق حجم
كثير من الهواء ولكن الوجود بخلاف جميع ذلك لانا نرى حدوث الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة
بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حالة من البرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما
لعطته مدا الى حدثت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لانعقاد الهواء المحيط بالاناء وجب
ان يصير كل ذلك الهواء ماء ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان يجري
جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم
الماء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية بطيئا واذا الح عليه
القوة المكيفة اشد تكيفه بها فوق ما يشتد تكيف غيره ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية
المشتملة على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة تبرده ينعقد الهواء
المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا ينعقد الهواء ما دام على سطح الاناء ماء الى اذا نحي منه
منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى انعقاده والثاني هو ان يقال الندى يترشح مما في داخل الاناء وهو
ايضا باطل لوجوه احدها ان الندى قد يوجد من غير ان يكون فيه ما بل بسبب وجود الجمد التي لم تتحلل
بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندى الا في موضع الرشح لكن ليس الحكم بانه لا يوجد الا
في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله
ولا يكون ليس الا في موضع الرشح فدل قوله على انه لم يمنع وجود الندى عن الرشح بل منع اختصاص
تكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الغاية والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب
ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس
كذلك واشار الى ذلك ايضا بقوله ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل
الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في
قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الى ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد
بخار صعد اليه ثم ينزل ذلك السحاب ثلجا حيث يعود الصحو ثم يتولد مرة اخرى وهو المراد بقوله ولذلك

فيكون صحو في قلل الجبال فيضرب الغيم سواها الى قوله ثم يعود ويزيد بالعرق البرد الشديد وهو نوع
الثلج على ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والثلج قد حكي انه شاهد ذلك بجبال طبرستان
وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا منهم فهذا بيان ازدواج الاول
واعترض الفاضل الشارح على ذلك بان تبرد الاثار للهواء ليس باعظم من تبرد الاراضي الجمدية
اياه في صميم الشتاء في المواضع التي تحاذي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء
ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم
الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الى ان يتغير الفصل الهواء والجواب
ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو لا
انها على اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شيء هو واذ لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض لعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا
امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة
ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا الحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد
حكم اما بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في
علمه بامكان وجودهما **قوله** وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ
من الازدواج الاول اشتغل بالكائن بين الهواء والنار اي صيرورة النار هواء فظاهر
لان الشعل بالكائن بين الهواء والنار اي صيرورة النار هواء فظاهر لان الشعل المرتفعة مضمحل
في الهواء على ما نشاهد ولا نتحقق لها حرارة محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد
من قوله وقد تخلق بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ على الكير وسد الطرق التي
تدخل فيها الهواء الجديد كما نشاهد من بعد ذلك **قوله** وقد تحل الاجساد الصلبة
الجمدية مياها سيالة تعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه
الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلها هيولى مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين
الماء والارض وهذا اي صيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الجمدية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او بالتسحيق

مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما نشاهد الاجزاء الارضية العدمية المحترقة
كيف يصير ثلجا ويذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم ولما ذكر ذلك
اشار الى عكسه بقوله كما قد تجد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه
التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيره لانه اندر وجودا
بالقياس اليهما ولم يستانف له قولا بل وصل بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب
من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الى بعض والمراد هنا بالاستحالة غير المصطلح
عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل الشارح مما افضته قريحة بعض اصحابه
ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في
حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون
والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار للامور المحسوسة وعلى تقدير ان يحتمل ان يكون العناصر
جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال
السبب المقتضي اياها دل على حدوث صورة تحفظها **اشارة وتنبيه** هذه هي اصول الكون
والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالحري ان تتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة
حتى يوجد خفيف مطلق يتحرك نحو جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء
وثقيل ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء فقد تقرر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها
اصول الكون والفساد ومنها انها اركان العالم ومنها انها اسطقسات يتركب المركبات منها
وعناصر تنحل المركبات اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال عليها من حيث انها اركان
ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني
فبين في هذا الفصل حال امكنتها في التضاد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في اربعة وان العالم
يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا
هذا اشارة الى عالم الاجسام وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية
للعالم وقيد بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول

كالاول للجميع هي هذه وقوله بالحري ان يتم بها حق ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
الاركان في هذه الاربعة قوله حتى يوجد خفيف يتحرك نحو جهة فوق كالنار اشارة الى الحصر
وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة او ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس
بمطلق فاذن القسمة رباعية واجب واما الفرق من المطلق والذي ليس بمطلق منهما على ما ذكره الشيخ
في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي
طبعه ان يقف طافيا لحركته فوق الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك **واعلم**
انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان يصل اليه الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك
فسره بالطفو فوق الاجرام كلها الى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك
عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة وهذا
مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا قيس الى النار نفسها كانت
النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس
فهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا بد من المحيط ما يريده النار
قال الفاضل الشارح وانما قال خفيف ليس مطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون القسمة
حاصرة وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير
واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع
النار شيء آخر هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتها وانها تمثل ما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان **قوله** وانت اذا تعقبت جميع الاجسام
التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه المذكورة هذا بيان انها التي تنحل اليها
المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل على ما يذكره الاطباء
وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود **قال** الفاضل الشارح انما سمى الفصل
بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو انها اسطقسات المركبات
لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثل بان الحجر اذا وضعنا

بيده تحته احسسنا بثقله ليس بقوي لان الحجر مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة لان المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ
تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبعاده ايضا لبقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان
مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر الى ما حفظ ليس ببعيد على ان
انكاره وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا يكون عن
غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس
على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا على ساير الاجزاء صير الاستعداد لقبول النارية
اقوى **تنبيه** وبهذه يخلق منها ما يخلق ما مزجه يقع فيها على نسب مختلفة معدة لخلق مختلفة
بحسب المعدنيات في النبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان كيفية تولد المركبات من هذه
الاصول الاربعة فالمركبات ثلثة ذو صورة لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية
نامية ومولدة للمثل وحساسة متحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولى فان
الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو اول شيء يحل في المادة والى غير منوع هو عرض
كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه الصور كمالات مختلفة الآثار وتصدر
من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة
جنس الانواع لا تنحصر بعضها فوق بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص
لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
الاختلاف بسبب الهيولى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدا المفارق فانه
كالشمس موجود احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور
المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي اجسامها مواد المركبات
كما مر واختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد على اربعة
فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب مختلف باختلاف مقادير
الاسطقسات في القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب
باختلاف ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة

الى الاستقصات الاربعة وقوله يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله
بامزجة اشارة الى الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسب مختلفة اشارة
الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة لقبول
الصور المختلفة من مبدأها المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل ونسب
الى الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة فلكل
جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنها وهو يشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية والصنفي على الامزجة الشخصية ويلزم الامزجة
كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير **قوله**
ولكل واحد من هذه صورة مقومة منها تنبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية واحفظت
الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان وماهيته محفوظة وتلك الصورة
مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات
الهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من
الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاول وبين الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية
وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة عن الكمالات الاولى فقال
ولكل واحد من هذه صورة مقومة الى صورة نوعية يصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط
الاول منها تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل على ثباتها بثلث حجج اشار ولمنه الحجة الاولى
قوله وربما تبدلت الكيفية واحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يسخن ويرد معنا ابدل
الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا ابدل الكيفية الانفعالية وماهيته محفوظة وهي صورته
النوعية فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا بعد
زوال الميعان والجمود ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا
فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشيء كيفية
حال البساطة لا يدل على استلزامه اياها حال التركيب في قول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه

لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا للجميع في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاول قوله وتلك الصورة
مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان
انسانا لا يكون اشد انسانية من آخر وجاز ان يكون اشد حرارة من آخر **قال** الفاضل الشارح
الدليل على ان الصورة لا تشتد ولا تضعف لان القدر المعتبر في المقوم ان زال فقد بطل المقوم
ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد والتنقص في
ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قايم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال
فقد بطلت الكيفية فان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
وان لم يصح فقد بطلت الاخرى **واقول** معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى
حال فيه غير قارة يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون
ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن ويتحد جميعها على ذلك المحل
المقوم دونها من حيث هو متوجه بذلك التجددات الى غاية ما معنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه
يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم
فلا شك ان مثل الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل
هوية المحل المقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء
واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو وبين كونه
هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولين تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات
وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كاينة ما كانت
لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها
بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية المختفية قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول الحركات والسكونات
التي تكون بالطبع وذكر في هذا الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصور النوعية
هي الطبايع بعينها بالذات فهي باعتبار كونها مبادي الحركات والسكونات طبايع وباعتبار
كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى **قوله**

واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب
زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدي ذلك بها الى
ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وليس حينئذ صورة واحدة فنصير لها هيولى
واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من جعلها
صورة اخرى من النوعيات وقوله ههنا لم تفسد قواها اشارة الى ابطال ذلك المذهب
والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند تفاعل الممتزجات باعيانها
قوله بل استحالة في كيفياتها المتضادة المنفعلة عن قواها متفاعلة فيها حتى يكتسي كيفية
متوسطة توسطا ما في حد ما متشابه في اجزائها وهي المزاج يريد تحقيق ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت
وتفاعلت فلا يمكن ان تفعل كل واحد منها في الآخر من حيث ينفعل عن الآخر لان الفعل ان كان
مقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان متأخرا عنه صار المغلوب غالبا
على غالبه وان حصلا معا كان الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلها واحد محال
واذن تفعل كل واحد منها بصورته وينفعل بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان انفعال الصورة يقتضي
الانفعال في الكيفية الصادرة عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصورة
وينكسر الكيفيات وهناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنفعلة عن تلك الصور
حتى يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك
في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج فقوله
بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاسطقسات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك ولا تستحيل
بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح
لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولاً
للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات منكسرة قد امتزجت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل
على التخالف فقط حتى يتناولهما معا وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور
في الكيفيات قوله حتى يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة اجزاء
والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحرارة منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين
فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دايما بل توسطا ما قوله في حد ما متشابهة في اجزائها
وهي المزاج وفي بعض النسخ متشابهة في اجزائها اي في حد من الحدود التي لا تتناهى بين الاطراف وذلك
الحد يكون متشابها في اجزاء الاسطقسات او الكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون حرارة الجزء
الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني
على اثبات الاستحالة والشيخ لم يبينها الا في الحار والبارد اقول وجود المركبات
المتشابهة الاجزاء التي ليست في معادن الهواء وجمود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة
بينها وهي لا تحصل الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور
انما تفعل في ساير المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة
فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات
والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة
بل المنفعلة هو المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور
فاعلة في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبداء
لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها
فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها
تلك في مادة الماء الباردة بسبب الصورة المائية وكان تاثيرها فيها نقصان برودتها
كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة و
فعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة
وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة
هي المادة المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول الاستحالة
في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره بل فشت فيه اجزاء نارية داخلة ولا ما يظن
انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا فقد تبين مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول

بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على
القول بالكون فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل تكون هناك
مكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكساغورس واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون
التغير في الكيفية وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد منها شيء صرفا بل هي مختلطة
من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها وتعرض لها عند
ملاقات الغير ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان مغلوبا غايبا عنه
لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا
ظاهرا ومنهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء
مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان
في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت
من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون
الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا آخر فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل
بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الرأي الاخير
لانه اشبه بالممكن فقدم اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه على فساده واستدل على ذلك
بخمسة امور من المشاهدات قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل
والمخضخض حين يحمى من غير وصول نارية غريبة اليه هذا اول استدلال وهو الاستدلال
بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حصول نار غريبة
يمكن نفوذها في المتسخن فالمحكوك وهو الشيء اليابس الصلب الذي يماسه مثله مماسة عنيفة
كخشبتين فان المحكوك فيهما يحمى بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلخل هو الذي
يخلخل قوامه بالقسر رقيقا مخلخلا كهواء الكرة يلح النفخ عليه ويمنع الهواء الخارج من الدخول اليه
فانه يسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام
تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا شديدا فانه
تسخن ايضا وقوله واعتبر حال المتسخن في مستحصف وفي متخلخل بل يمنع الاستحصاف

نفوذ ما يسخن بالغشو فيه على نسبة قوامه وهذا الاستدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين
اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل
في الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن بنفوذ النار
وفشوها في المايع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر لذلك قوله وهل الامتلاء من مصموم معدوم يمنع البلاغ
في التسخين يمنع الغشو وفي بعض النسخ يمنع الغشو اذا كان لا يخرج منه الشيء يعتد به حتى يخلف
مكانه فاش يعتد به صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث
وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمنع عن تسخين ما فيه تسخنا بالغا
لامتناع دخول شيء يعتد به فيه الا بعد خروج شيء عنه التداخل محال وليس كذلك قوله
واعتبر حال القماقم الصياحة وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا امتلأت ماء وشد رأسها
شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هائلة
تنفر عنها الدواب وهي من حيل المحاربين فحدوث السخونة والنار داخلها مع امتناع دخول النار
فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا قوله وانظر ما بال الجمد يبرد
ما فوقه والبارد من اجزائه لا يصعد لثقله وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد يبرد ما يوضع
فوقه والاجزاء الباردة لا يتصعد بالطبع ولا قاسر هناك فاذن هو للاستحالة وقول
الفاضل الشارح ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي
ان يبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده وهم وتنبيه اولعلك تقول ان النارية
كامنة يبرزها الحك والمخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالكون
والبروز انما اقتصر على الحك والمخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه الباردات بالطبع اغرب
وقال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته عما
يخالطه من الارض والماء حتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك ان
تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا فيها محلية كيفيتها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه
وتحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذايب عن استشفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية

الا الباقي فيه عند الفحم لكان لا يسعك ان تصدق بكونه كمونا لا يبرزه رض ولا سحق ولا يلحقه لمس
ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان اكثر الكامن برز وفارق ثم الكلام بعد هذا
طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشبة الغضا فيها ما ينفصل
ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون
غير محرقة اياها كذلك النارية الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجودا
لكان مبصرا كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه وللاحساس بها في
باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد الفحم لا يمتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجودا
لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك النارية
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال في هذه الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل
ان الابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات
كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك تعسفا تطويلا واعترض
الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها
مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها
اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند انفعالها بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية
وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرفيون انما لا تظهر
للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا امثاله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر

نكتة

اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا تنفعل بالضوء
عنها ولذلك اصول الشعل وحيث النار به قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن
مصباح آخر يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد
باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراها ليستدل بذلك على كونها مشتملة
على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية عنها بالضوء فثبت
بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم ما تقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار
القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية

من ساير اجزائها انما تكون شفافة تنفذ البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراها ثم قال ويقع
لما فوقها ظل اي لرأس الشعلة **قوله** وربما كان انزاجه وحجمه وانتشاره اكثر
من حجم الشفاف حتى لا يكون لقائل ان يقول ان التشفف اكثر للانتشار وخلافه للاستحداد
الصنوبرية مستحصفة النار هذا جواب عن سؤال ذكره بعده وهو ان يقال لعل التشفف وعدم
الظل في اصول الشعل لانتشار الاجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم التشفف والظل فيما
فوقه لتكاثرها واجتماعها وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء
تنتشر في قاعدة المخروط او تجتمع في رأسه واجاب بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان
بالعكس فكان انزاج رأس الشعلة وحجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها
ومع ذلك يكون التشفف وعدم الظل في الاصل دون الرأس **قوله** فتبين من هذا
ان النار البسيطة شفافة كالهواء فهذا هو النتيجة لما مضى **قوله** واذا استحال اليها
النار المركبة التي تكون منها الشهب استحالة تامة شف فظن انها طفئت المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع عن الارض انما يعلو البخار لان اليابس اكثر حفظا للكيفية
الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء
والارض ومخالطة اجزائهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم ذهب الاشتعال فيه الى آخره
فرؤي الاشتعال ممتدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء
الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس كذلك يطفو **قوله**
ولعل ذلك من اسباب طفوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيئا في تنور مسجر صارت النار
شفافة لقوتها فان الشيء يشتعل ثم ينطفي **قوله** والاشبه ان اكثر السبب في ذلك
عندنا استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النار قل لانها
تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بقاؤه في النار الضعيفة
وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء وتنفصل الارضية
عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها **قوله** وهذه النكتة
غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الحسن الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج

والجزالي ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسب من حيث تعلقه بالمزاج
والتركيب ومناسبة من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا
بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصورة
ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة
بسائر العناصر غير مرتبة هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق
منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع
عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة الشيخ
قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم
بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة الباري تعالى في الغاية لانه خلق الاصول واظهر منها الامزجة
المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سبب كل
نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع واخرج الامزجة عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن
الى العناصر وانما قال واقربها من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود
وفي قوله لتستوكره النفس الناطقة استعارة لطيفة منبهة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها
الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية تشبه ما لها الى مبداها الواحد وبسببها تستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا
تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كان الشبه اكمل والنفس الفايضة بمبداها اشبه واعترض الفاضل
الشارح على قول الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل
الفاعل بل بذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد
هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس معناه انها ليست
بفعل فاعل للشيء بل انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مباين
لهما كما ان بعض الصفات محتاجة معها الى غيرهما واعترض ايضا على قوله واقربها من الاعتدال

الممكن

الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها
عن الاعتدال القلب وكان ينبغي ان تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب **اقول**
كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق فان الاعضاء من حيث
هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزء الثقيل عليها وايضا ليست الاعضاء مما يتعلق
بها النفس اولا فالمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء
بل هو مزاج الارواح التي تتركب من اجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شيء تتعلق النفوس به
ثم ان تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي والنوعي اولا الى عضو يحفظ تلك
الارواح ويمنعها عن التفرق هو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد والى عضو يعدها لان تصير مبداء
للحس والحركة هو الدماغ ثم الى ساير الاعضاء عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها الى افعالها المختلفة المترتبة
الى ان ينتهي الى جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله
مما يخفى على الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور **النمط الثالث في**
النفس الارضية والسماوية انما فصل النفس الى الارضية والسماوية لانها لا تقع
عليها بمعنى واحد بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المذكور المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي الكمال
الاول فقد مر بيانه والجسم هيهنا بمعنى الجنس لا المادة والطبيعي ما يقابل الصناعي والمعنى الذي
ينضاف الى ذلك فتحصل النفس الارضية متناولة للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول
بعد قولنا لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة ومعناه كونه ذا آلات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها
ما يصدر من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى
الذي به ينضاف الى ذلك فتحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة
يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض
احوالك غيرها بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي ان هذا
يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته
في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة الهيئة والعقل وفرض انها على جملة من الوضع
والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت

عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان الانسان
الكامل للادراك وغير كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم او بالحواس الباطنة
والظاهرة جميعا كالسكران بشرط ان يكون له مع ذلك فطنة صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا
بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر
اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤذيه مرض فيدرك حالا لذاته
غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه لئلا يحس باعضائه
بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة من حر او برد
يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا
يحس بشيء خارج من جسده ايضا فان الانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه
الظاهرة والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا عن ثبوت
ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر
ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل
الشارح ان الشيخ لم يتبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم حكمه عليها بانها برهانية ثم تمحله في اقامة
البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها لا فائدة في الاشتغال بها **تنبيه** فبماذا تدرك
حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك
وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط
تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط فانه لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك
من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او باطنك بلا وسط ثم انظر
يريد التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه ولا بتوسط شيء آخر وذلك
البحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدا بالمدرك
وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط
والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شيء آخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره فبقي ان يكون ذلك الادراك

بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة
تنبيه اتحصل ان المدرك منك هو ما يدركه بصرك من اهابك لا فانك ان انسلخت
عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك
لا فان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها
فبين انه ليس مدركك حينئذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف ويخفى عليك وجودهما
الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت
عليه فمدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي لا تجدها
ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه
الحس مما سنذكره يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه
الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان
جزءه فهو اما شيء من ظاهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون
المدرك من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان هو هو
مدركا لذاته والثاني ان ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان غافلا
عن الحواس وعما تدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه
الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه
التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا
عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير
المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء جملة
وزوادي التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية للادراك في كونه
مدركا لذاته فظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا يشبه المحسوس مما سنذكره يعني المتخيل
والموهوم **وهم وتنبيه** ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن
ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور
جعلناك بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا

مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم
فعلك من حيث فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة
لا به اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان لم وقد يكون بمعلولاتها
كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان
ذهب فانما يذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي افعاله وآثاره فان اكثر القوى يثبت بافعالها
وآثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض
المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل اذا اخذ من حيث هو فعل ما
من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على فاعل
معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين يكون معلوما قبله ولا اقل
من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال
ناقص لا يتأدى الى معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال
والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الى التطويل ورد احتجاجه على ان ذات
الانسان ليست هي اعضاؤه بقوله الانسان عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اعضائه والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لذاته لاعضائه وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه
بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذرا
عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام **واقول** ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها
ان اراد بها ذات الانسان المدركة المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيئا آخر فالشيخ لم يقل بها
وينبغي ان تعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع تقربا
الى الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان بشيء غير جسمية الحيوان وبغير مزاج جسمه الذي
يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية
والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ آخر وهو الوجه الذي يثبت به صور سائر
الانواع وقواها وهو معقول قبل الخوض فيه ان صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا ما غير
المواد وهي من حيث هي كذلك مبادي لفصول منوعة ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوى

وطبايع هي الافعال الصادرة عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقسات المتضادة بكيفياتها
المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا
القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاسطقسات واضافتها الى موادها
وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ
المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها هذان
الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية والنفس الانسانية هي التي تصدر عنها
الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذه الافعال
على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذات ما المدركة لنفسها فانها
من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها على ما مضى وبدأ باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية
والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأها
جسمية الانسان لانها موجودة لغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبدأها المزاج لان
المزاج يقتضي حركة المركب الى مكان يقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان
اتفق حدوثه فيه على ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة
بل هو مما يمانع الانسان كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان الى جبل فانه يريد الفرار
ومزاج بدنه لغلبة الثقل فيه يقتضي السفل بل في نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض
ومزاجه يقتضي سكونه عليها بالفعل والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته
في جهة حركته بالسرعة والبطؤ فقال وذلك في وقت الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة
كالانسان اذا اراد دفع قدمه فجهة الحركة بالارادة هي الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة
اقول والاظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان يقصد
الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله
بل في نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتركب الحركة
منهما **اقول** الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة
تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا اعتد

محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر الهابط
اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل
لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة تكون لكما ان تريدها
النفس ولا تقصدها المزاج كما في حال الحركة عن المكان الطبيعي او تقصدها المزاج ولا تريدها
النفس كما في حال الهوى **قوله** وكذلك يدرك بعض حسيته وبعض مزاج جسميته الذي يمنع عن
ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف يلبس به وهذا الاستدلال بالادراك فانه ايضا
يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبداه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها
في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك عما يستظهر ويستحيل عما يخالفها
فلا يبقى معها موجودا فكيف يلبس المدرك بها وهي موجودة **قوله** ولان المزاج واقع فيه
بين اضداد متنافية الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام وللامتزاج قوة غير ما يتبع الالتيام من المزاج
وكيف وعلة الالتيام وحافظ قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجامع
الحافظ وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك وهذا الاستدلال بوجود المزاج بعينه وبقائه على وجود
النفس وبيانه ان المزاج كما مر انما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف
ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى تمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث
بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاسطقسات المجتمعة ليبقى المزاج موجودا ولا تفرق بحسب طبايعها
فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود محتاج الى الجامع وحافظ احدهما سبب وجوده والآخر سبب بقائه
وهما متقدمان على الالتيام المتقدم على المزاج وهذا هو المراد بقوله وكيف وعلة الالتيام وحافظه
قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه يكونان قبل الالتيام المستمر
الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام يتداعى الى الانفكاك عند لحوق الجامع
او الحافظ وهن بالامراض المهلكة مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال
مؤكد الذي قبله باعتبار المشاهد فان هناك شيئا هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب
انسانا **قوله** فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظ للمزاج شيء آخر لك ان تسميه النفس وهذا هو
الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك يلزم نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس لانه الاصطلاح

وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح بانه
جوهر فقال هذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن
اقدم من تصرفه في البدن لان هذا التعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعية ثم بساير
الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤسة الباقية وعند ذلك
يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة
والادراك لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان تبين
وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب
اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع
سوال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما تستعد لقبول صورها من مبداها
بحسب امزجتها المختلفة فيجب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقول ان النفس التي هي
صورة للحيوان جامعة لاسطقساته فالجامعة للاسطقسات يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا
تناقض **واجاب** الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه
يبقى ذلك المزاج في تدبير النفس الام الى ان تستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء **وقال** في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي واعلم
ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كتب بهمنيار الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع
للعناصر في بدن الانسان سوى الحافظ لها فقال الشيخ كيف اجيب على ما ليس فان الجامع لاجزاء بدن
الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة
ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات
المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى في تصرف تصوير المصورة الى ان تحصل تمام
الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه **اقول**
وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في الشفاء والنفس التي لكل حيوان وهي جامعة
اسطقسات بدنها ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان تكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والاشارات يخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا وما نقله

عن الشيخ في رسالة وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير
بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة
وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الالات
لها فكيف حدثت النفس المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف فعلت بذاتها
فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها
الشيخ وغيره وهو ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة
لصيرورتها انسانا فتصير تلك القوة مبدا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصورة
المعدنية ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبه هناك الى ان يصير مستعدا
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك
المادة فينميها فيتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها
لهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال
الحيوانية ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من
مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد
فان الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة
فمبدا الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة واستعدادها لمبدا الافعال النباتية وتجمرها
كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان كل ما تاخر يصدر عنه مثل ما صدر
عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين
من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو النفس الابوين وهو غير حافظها والجامع
للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ
انهما واحد بهذا الاعتبار قوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الاول وبالجملة

فالغرض منها على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان
المزاج محتاج الى شيء آخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى **اشارة**
فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل
المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شيء واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة
في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباطه بالبدن ويبين ان كل واحد منهما منفصل من الاخر بحسب
ذلك الارتباط فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشيء الذي يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان
هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بدنه الى الانفكاك
وذلك يجري بما قال وهو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك
او بعقلك وان مزاجك يبقى ما دمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول الاجل بسرعة
فياخذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة
والادراك دون الافعال النباتية ليبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور
هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الى ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله**
وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة وقد يصدر
عنها افعال متقابلة كالشهوة لشيء والغضب الى شيء والدفع لشيء والجذب لآخر وهي من حيث
تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعه عن الاشتغال بالآخر فاذن هي
مبدا لاشياء متقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي
التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها النفس فروع لها بها
ارتباط ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست شيئا من اعضائك شيئا او تخيلت
او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى تفعل بالتكرر
اذعانا بل عادة وخلقا تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات هذا بيان كيفية تأثر النفس
عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات
النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل
مرة اسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفية منها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقياس الى تلك الفعل عادة وخلقا

قوله وكما ينفعل بالعكس وكثيرا ما يبتدى فيعرض فيه هيئة ما عقلية فيتصل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفزوع ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت فى جبروته كيف تقشعر جلدك ويقف شعرك وهذا بيان كيفية تأثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله** وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوى وقد تكون اضعف ولولا هذه الهيئات لما كان نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهتك فى الاستشاطة غضبا من نفس بعض هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة فى الجانبين قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها فى هذه الانفعالات والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك الشدة والضعف يتفاوتون فى اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك فى سايرها **اشارة** ادراك الشى هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشى الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة مما لا يتحقق اصلا ويكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وهو الباقى لما فرغ عن اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهى اما مدركة واما محركة فبدأ بالمدركة وذكر اولا معنى الادراك فى هذا الفصل قال الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او بمهروب عنه فهى متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة **اقول** يمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك الى الملايم وعن غير الملايم ولذلك لم يكن النبات مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الآخر من هذه الجهة ولذلك جعلا مبدأى فصلين متساويين فى الرتبة للحيوان بل الوجه فى تقدم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما فى الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم فنقول الشى المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فالحقيقة المتمثلة هى صورة منتزعة عن نفس

حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل فى الفصل التالى لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع **قوله** هو ان تكون حقيقته متمثلة يتناول الامرين يقال مثل كذا عند كذا اذا حضره منتصبا عنده بنفسه او بمثاله والادراك انما يعرض له اضافتان احديهما الى ذى الادراك والثانى الى الشى المدرك ولاجل ذلك احتاج فى تعريفه الى ايراد ذكر الشى وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الادراك وهو **قوله** عند المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك ينقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذات المدرك والتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه فى بيان معنى الادراك فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف فان الحاضر عند الحس الذى لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشى حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول فى نفس الحس بل ويجوز ان يكون ايضا الحصول فى آلة الحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا للحس او لم تكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك والى ما يكون اما فى الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هى نفس حقيقتها واما فى الثانى فهى تكون غير الحقيقة الموجودة فى الخارج بل هى اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة اى المتمثلة نفس حقيقة الشى الخارج من المدرك اذا ادرك او يكون مثال حقيقته مرتسما فى ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر القسم الثانى فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل فى الاعيان الخارجية مثل كثير من اشكال الهندسة مثلا كالكرة المحيطة بستى عشرة قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات التى لا يمكن اذا فرضت فى الهندسة كما يفرض مثلا من المسبعات يلتف به الحلف فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها فى الخارج ولما كانت ما يدرك علم انها موجودة لا فى الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبان بطلان القسم

الاول يحق الثاني واشار الى ذلك بقوله وهو السابق والمثال في قوله او يكون مثال حقيقة هو
الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم
ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها بل لشدة وضوحها
فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك لتندفع عنه بعض الشكوك الواردة على كون
الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة ثبوت المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في
الخارج مدركا وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية
غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا
انهم يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم ان ما ذكره الشيخ ليس تعريف
الادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا
انه حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي تشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل
وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يحتاجون الى
تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها وهي بالتساوي
في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف نسبتها الى ما تتعلق بها وايضا فهم كثير من الناظرين في الفلسفة
من قولهم النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الالة لا النفس
وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان النفس لا تدرك الجزئيات فطولوا الكلام في ذلك وجعلوه من اعتراضاتهم
وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه لا على ما قالته الحكماء على ما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وان كانت
مطابقة فلا بد من امر في الخارج وحينئذ لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه
وبان الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان يكون موجودة قائمة بانفسها كما قاله افلاطون او بغيرها من الاجرام
الغائبة عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير
مطابق للخارج وهي الجهل اما الاضافة فلا تعقل فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا غيره الى ان المحالات المتنافية

لانفسها موجودة في الخارج ولا امكن الى ان يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون
الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك فليس مستبعدا فقط بل انما هو مع ذلك من المحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الة الادراك مساوية للسماء لاحتمال
ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه الذين لا حظ
لها في الصغر والكبر من حيث ذاتيهما ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السماء وذلك غير
قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية
ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بوارد
على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الالة الجسمانية
الموضوعة للتخيل ولا يرد على سائر الادراكات الجسمانية والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا
على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة
تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا
القدر يقتضي التعسف ومنها **قوله** ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانها
لزم فيما لا يكون موجودا من المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها
اضافة ما للمدرك اليها **والجواب** ان الادراك معنى واحد وانما يختلف باضافته الى الحس
او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم قطعا انه
ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها **قوله** حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة
يقتضي صيرورتها مستديرة حارة **والجواب** ان الاستدارة ان كانت جزوية كانت ذات
وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديرا بها من حيث محلها ولا يلزم
من ذلك ان يكون يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل الة له مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات
وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديرا واما الحرارة فانها لا يقتضي كون محلها حارا الا اذا كان
الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان تصورها
المغايرة لها اذا حصلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك

المحل آلة لها او لا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزوية يجري مجرى هذه والاشتغال بها يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه ولا يحتاج اليه بعد تسليم احتياج الادراك الى حصول صورة في ذلك في المدرك على انه امر وراء الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن حصوله للشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركا فالجواب ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجوهر والعرض وحصول العرض للعرض والجوهر والصورة للمادة او الجسم وعكسهما والحاصل لما يحضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا ليس بجسم ولا قائما بجسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه جهل ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل سخيف وان كان على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا نعلم بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة ومنها انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا وهذا يدل على ان كون الشيء عالما بشيء مغاير للشيء له والجواب ان ذلك انما يقع لحصول ذلك ان ذاته باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان لونه اذا لم يتحقق الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم نشك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا ان كان علمنا بذاتنا وحينئذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير المتناهية والا ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغيرها بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا يتقطع ما دام المعتبر يعتبر واما قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين كاضافة الشيء الى الشيء وايجاد الشيء من الشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار آخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها

قوله الصورة تحصل في الخيال او الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الآلة بل حصوله في المدرك لحصوله في الآلة ومنها الادراك لا يحصل في الحس المشترك ولا في ملتقى العصبتين بواسطة ثابتين الاثنين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين وغيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه الا ان الابصار هو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم التميز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين عليه ايضا وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليه ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد كفاية لمن اخذت الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب

تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك متخيله وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود مثلا ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه معرفة ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهيته انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان ينبه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيآت مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع والكيف والكم وغير ذلك

او بعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل
ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك
المعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه
فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء آخر سواء اخذ وحده او مع
غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط
بثلثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول
والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الى مدرك واحد سقط الوهم
عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدركه بمشاركة الخيال وبذلك
يختص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في ساير كتبه بالوجه
الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي صلحت لان يقع على كثيرين ولان لا يقع
الا على واحد وانما تختلف ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني
ولا يلزم شيء من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها جزئيا تخصيصها
بمادة اولا لان زيدا ليس بانسان غير انسانية عمرو ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما هي بما يشخصه
المادة ثم ما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة
منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية
منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس
ف الفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود
والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا يكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث
يمكن ان يقال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عندما يكون الشيء محسوسا فقط بل وعندما
يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سؤالا وهو ان الصورة العقلية من حيث
حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع يكون جزئية ويكون يشخصها وعرضها وحلولها
في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا ينفك عنها وهذا ينافي
قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد

مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك
الصورة ليست بمجردة ولا مشترك فيها واجاب بان الانسانية المشترك الموجودة في الاشخاص
في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم مجرد لان معلومه لذلك العلم في ذاته
لذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتأخرون اذ لم
يقفوا على اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرنا
واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث
هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ
لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها
صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية
ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة تلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان يكون كثيرة ولان
لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك
الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها
واما معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق
المادية الخارجية وان كانت باعتبار آخر مكنوفة باللواحق الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين
ما ينظر به في شيء ويدرك بنفسه فاذن الصورة التي ذكر هذا الفاضل حالها هي الطبيعة
الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتأخرون
في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بحقيقة هذا ما قاله في مواضع غير معدودة من ان
الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بريء عن الشوائب المادية
واللواحق الغريبة التي لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل
يعلم ان يعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب
من شانه ان يعقله الشيء الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان
يلحقه شيء من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد عن ما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته
عن ماهيته وهذا التصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن ان يكثر

الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة
القوة العاقلة الا من جهة لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير معقولا بل العاقل
يحتاج الى عمل يعمل بنفسها كالعكر مثلا ليبصر عاقلة له وذلك الشيء من شانه ان يكون عاقلا بذاته
كما يجي بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ قسم الموجودات
الى ما من شانه ان يكون عاقلا والى ما ليس من شانه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شانه ان يكون
معقولا بذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ان ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
ليس بحسب القسمة الاولى من القسم الذي ليس من شانه ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر
اعني مما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسيأتي بيانه واورد
الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا
كخشب السرير او معقولا كالهيولى وسواء كان متقوما بالحال كالهيولى او مقوما له كالموضوع
وذلك الشك ان المحل ماهية معقولة لانا في تعقلها نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت
الشكل للخشب فقد عقلها فاذن ليست هي بمانعة عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان
حصول ماهية المعقول للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل
فلكونه قايما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم
بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره ويعمل
يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع **اقول** هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في
محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل بها لتصير
معقولة والحق ان ههنا المادة هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور
والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي وجميع ما يحل فيها يمكن
ان يوخذ من حيث هو كذلك وحينئذ لا يكون شيء منها معقولا ويمكن ان يوخذ مجردة عن اللواحق
المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشيء معقولا واما كون
الشيء عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات لعدم تجرده ايضا في ذاته لا بسبب عمل يعمل به كما سيأتي
بيانه **اشارة** لعلك تتشوق الان الى ان تشرح لك من امر القوى الدراكة من باطن

اذن تشرح وان سنقدم امر شرح القوى المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن بيان انواع
الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدأ بالجوانية وهي تنقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج
الى كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلمناسبتها لما يعني ولبناء
ما سيأتي من احوال النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل مشتملا على
بيان اساميها وتغايرها والاشارة الى مواضعها وهذه القوى تنقسم الى مدركة والى معينة على الادراك
والمدركة مدركة اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمى صورا واما لما لا يمكن وهو ما يسمى
معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الى ادراكها
واما بالتصرف فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني فهذه خمس قوى
الاولى مدركة الصور وتسمى حسا مشتركا لانها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية اليها
والثانية معينتها بالحفظ وتسمى خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات وتسمى متخيلة ومتفكرة
باعتبارين فالرابعة مدركة المعاني وتسمى وهما ومتوهمة والخامس معينتها بالحفظ وتسمى حافظة
وذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم
الا بجميعها وابتدأ الشيخ بشرح الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يكون
منتقلين عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوله** اليس قد تبصر القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة التي تدور بسرعة خطا مستديرا كله على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل
او تذكر وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او المستدير كالنقطة
لا كالخط فقد بقي اذن في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك
قوة قبل البصر اليها تؤدي البصر كالمشاهدة وعندها يجتمع المحسوسات فتدركها او عندك قوة تحفظ
مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تتمكن من القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم
وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا
فهذه قوى هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما مفردا وعلى وجودهما
معا بالمشترك اما الاستدلال على الحس المشترك مفردا فهو قوله اليس قد تبصر القطر النازل الى قوله اليها

يؤدي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي خط والنقطة المتحركة
يرتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث بحسبه المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة
والمقابلة انما يحصل في آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما لكون الحركة غير قارة فلو لا شيء آخر
غير البصر يرتسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه
بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم يرخط فاذن ههنا قوة قد تبقى فيها الارتسام البصري مشاهدا
واما قوله وعندنا يجتمع المحسوسات فتدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها
لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح
على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل شكل
يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل الشكلات
وهي خطأ قال وهذا اولى مما قالوه ولان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة
ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس
برهانيا والبديهة لا تعلم والجواب من الاول ان بقاء الشكل السابق عند حصول شكل لاحق
يقتضي الخلأ فان الشكل انما حدث في الهواء لنهاية المحيط بالجسم المتحرك فيه وتغاير النهايات
بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلا وعن الثاني ان القول بذلك اولى
بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته
لانه مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون
في حكم ما يقابله واما قوله الشيخ وعند كل قوة يحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة
الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح
واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ
لجهة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة
ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها
معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول
اجتماع القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدتهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه

كالارض واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليس
بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد
ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المأخوذة
عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام
تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون
مشتملا عليهما والنفس فانما يتكثر فعله لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف
لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس كلامه عليا
بالطلة بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا
فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين قال والوجه الثاني ان استحضار الصور
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان استحضار حصول الصورة
في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف
لان تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة
في المدرك بل امر وراءه وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكون الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار
موقوف على حصول ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل من غير
نسيان وتنسى فان قلتم حافظتها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا للحس المشترك ايضا
والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدرك لحصوله في آلته والصورة حالة الذهول
غير حاصلة للمدرك وان كانت حاصلة في آلته والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور المعقولة دون المحسوسة واما قوله الشيخ وبهاتين
القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما معا وهو اشارة الى
ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد لها حين تحكم على ابيض انه ذو حلاوة من قوة تدرك الشيئين كليهما
معا ولا محالة يكون نسبة جميع المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر على هذا
الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على هذا الحكم الا بقوة حافظة للجميع ولا يستقدم صورة كل واحد

من البياض والحلاوة عند ادراك الاخر ولا التفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا نحكم على
زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما معا ويلزم منه ان يكون النفس الناطقة
هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما لكن لاحدهما بآلة وللاخر بغير آلة
قال والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت طعاما
ان الذائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو العقب والكعب واذا ابصرت شيئا
فلست مبصرا له مرتين احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان انطباع
ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء
هو في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين الذوق وتخيل
الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس
الامور الذهنية على الخارجية قوله وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في
المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متأدية من طرق الحواس مثل ادراك الشاة معنى
في الذئب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة غير محسوس ادراكا جزئيا تحكم به كما تحكم الحس
بما تشاهده فعندك قوة هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ هذه
المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة تدرك
الحيوان بها معاني جزئية لم تتأد من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة
من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم تتأد من الحواس
دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على مغايرتها النفس الناطقة
وقد يستدل على ذلك ايضا الانسان ربما يخالف قرشيا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما يخالف
عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر
واما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فيجاب بان يقال هب
انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا
الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير العقل وكلامنا
في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة جسمانية خاصة واسم خاص في الاوائل

هي المسماة بالحس المشترك وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها الروح المصبوب في البطن
المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر علماء التشريح ان الحامل لقوة الشم زائدتان شبيهتان
بحلمتي الثدي نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا من الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب
والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ
وهما مجوفتان تتلاقيان فيفترقان الى العين والحامل لقوة الذوق الشعبة الرابعة من الزوج
الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ
هذه الشعبة في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الزوج
الخامس الذي منشاه خلف الزوج الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
والحامل لقوة اللمس سائر الاعصاب خصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس
الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه الدماغ ايضا
واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي
عصب الحس لا سيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كراس عين
ينشعب عنه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا ان
ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتادى الادراكات
الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب
في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التأدية بان ينتشر الكيفيات المحسوسة في الاعصاب
الى آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشنيع الوارد على تفسيره والتأدية ههنا استعارة
عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الى كل حس محسوسه وبواسطة الروح الذي هو مبدا
مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات
لا تنتقل من موضوعاتها وادراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان تقطع
فيه تلك المسافات بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعة وموضع بعدها للاحساس وباقي كلام
الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم وآلتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف

الاوسط قال الشيخ في الشفاء في صورة القوة المسماة بالوهم هي الوهمية الحاكمة في الحيوان
حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر
اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكايته **قوله** فكون الدماغ كل التجاويف لكونها
مصدر الاكثر للافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط
بها لاستخدامها المتخيلة على ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها على ذكر المتخيلة قوله
وتخدمها فيها قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور المأخوذة عن الحس والمعاني
المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها عنها وتسمى عند استعمال العقل مفكرة
وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة
ما للوهم وبتوسط الوهم العقل معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها
المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح انكار لهذه القوة
ادراك كان الشئ الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن له ادراك معه انه متصرف بالتركيب
والتفصيل يبطل قولهم القاضي على الشيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم
اياها بتصرف فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة
ليست بمدركة وتصرفها في شيئين يقتضي حضورهما لا ادراكها اياهما اذ لا يجب ان يكون كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من
وجهين مختلفين معنيين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب آلة او كلاهما بحسب الته
قوله والباقية من القوى هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في تجويف
الاخير وهو التجاويف هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني وعنه الوهم بالحفظ وسميها
قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها
بعد زوالها فان وجب ان يستند كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى ستا وبهذا اعتنى وذكره
في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمذكرة المسترجعة
لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة تسمى ايضا متذكرة فيكون

حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدا اياها
اذا فقدت وذلك اذا اتصل اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور
الى جزء **قوله** في الشفا وهذا يدل على انها هي الذاكرة ولكن باعتبار آخر والحق
ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك الشئ ادرك في وقت آخر وحفظ على ما صرح به
الشيخ في آخر هذا النمط والاسترجاع طلب ذلك الملاحظ بالذكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة
بسيطة بل هي مبدأ فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدأ فعل يتركب
من افعال ثلث قوى متصرفة ومدركة وحافظة وههنا بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح
ذكر ان الشيخ قال في الشفاء في آخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس يشبه
ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمذكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها
حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فيكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي
اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها فهذه حكاية الفاضل وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه
القوى **اقول** وقد قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة
بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى هي كانها القوة الوهمية
بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث يعمل ليتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ
ليكون لها اتصال بخزانتي المعنى والصورة وهذا الحكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية عضو واحد
ومذهبه ان القوة الواحدة بالآلة الواحدة لا تفعل فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما
الادراك والتصرف عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا
وهذا شئ لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات واحد وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكر من
قبل لا شك في انها الخازنة التي موضعها مؤخر البطون الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات
بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدأ الذي ينسب الى التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان
مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رئيسا حاكما على القوى الحيوانية **قوله**
وانما يدري الناس الى العضو بان هذه هي الالات ان الفساد واذا اختص بتجويف اورث الآفة

فنه هذا الاستدلال متعلق بالطب على كون هذه الاعضاء مواضع هذه القوى والطب
لا يميز بين المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه التميزات الحكيم فالقوى عند
الاطباء ثلث خيال الة البطن المقدم وفكر الة البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر الة
البطن الاخير **قال** الفاضل الشارح هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء
لانها يحتمل ان يكون مفارقة او قائمة بعضو آخر وانما يختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
الاتها فان افعال العاقلة يختل باختلال الدماغ **واقول** ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال
الا كونها آلات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قائمة بالارواح المحصورة في هذه الاعضاء
او بشيء آخر لانه يجب آخر **قوله** ثم اعتبار الواجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم
الاقرب للجرمانى ويوخر الاقرب للروحانى ويتقدم المتصرف فيهما حكما واشرحا للمسل المتحيز
عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى
ماخوذ من العائط فانها بعد توقف منافع الاعضاء على ما ذكر في الطبيعي والطب فقد بنيه على العناية
الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل
الوهمية الى الروح دون النفس والعقل اشارة لطيفة ومعناه ظاهر **قال** الفاضل الشارح
الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الرأس والوجه على وجوب كون الحس المشترك والخيال
هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الرأس والذوق في وسط
فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في موخره
مع ان احتياج الحيوان الى اللمس اكثر **واقول** انا الشيخ وان ذكر قبل هذا ان آلة
الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك
هناك بكون الحس الظاهر هناك صريحا بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن
في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ ذكر في الفصل الثامن من المقالة
الثانية عشر من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة وليس لمقدم الدماغ لان
اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم
اولى وذكر في الفصل الذي يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الروح الحاس من الاعضاء الدماغية

بهذه العبارة وهذا القسم منبته في الجملة من الجزء المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية
كلامه واذا كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوق هذه فما ظنك بالذوق واما اللمس
فلما كان اكثر اعصابه الجالبة للمنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من
تعلقه بمقدمه فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر على الاطلاق والحجة التي اقامها
الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات باسرها لكونها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم
بها الفصل فهي خالية عن الفوائد لانهم معترفون بذلك لانهم يذهبون الى انها مدركة للمعقولات
بالذات وللمحسوسات بالالات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا فايدة في التكرار **اشارة**
واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية
التي لها ان تعقل جوهر له قوى وكمالات يريد ذكر القوى التي يختص الانسان بها وانما قال
على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذوات لكونها مبادي
افعال مختلفة فكان تفصيلها على سبيل التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات
واحدة مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض فكانها
اصناف الكمالات المذكورة هيهنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه القوى **قوله**
فمن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي
التي تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزوية ليتوصل بها الى اغراض
اختيارية من مقدمات اولية وذايعة وتجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان
ينتقل الى الجزئي قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار تاثيرها في البدن الموضوع
لتصرفاتها المكمل اياه تاثيرا اختياريا والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها
بحسب استعدادها وتسمى الاول عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل يطلق على هذه القوى
باشتراك الاسم او تشابه والشيخ بدا بالاولى لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري
الذي يختص بالانسان لا يتاتى الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي
مستنبط من مقدمات كلية اولية او تجربية او ظنية يحكم بها العقل النظري ويستعملها العقل العملي في
تحصيل ذلك الراي الكلي من غير ان يختص بعضها جزوية دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في

فی ذلک ثم ان یستعمل من ذلک او یستعملها العقل العملی فی تحصیل ذلک الرای الکلی الی الرای
الجزوی الحاصل فیعمل بحسبه ویحصل بعمله مقاصده فی معاشه ومعاده **قوله** ومن
قواها ما له بحسب حاجتها الی تکمیل جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادیة لها نحو المعقولات
وقد یسمیها قوم عقلا هیولانیا وهی المشکاة ویتلوها قوة اخری تحصل لها عند حصول المعقولات
الاول فیتهیأ بها لاکتساب الثوانی اما بالفکرة وهی الشجرة الزیتونة ان کانت اضعف او بالحدس
فهی زیت ایضا ان کانت اقوی من ذلک فیسمی عقلا بالملکة وهی الزجاجة والشریفة البالغة منها قوة
قدسیة یکاد زیتها یضیء ثم تحصل لها بعد ذلک قوة وکمال اما الکمال فان تحصل لها المعقولات
بالفعل مشاهدة متمثلة فی الذهن وهو نور علی نور واما القوة فان یکون لها ان تحصل المعقول
المکتسب المفروغ منه کالمشاهد متی شاءت من غیر افتقار الی اکتساب وهو المصباح وهذا الکمال
یسمی عقلا مستفادا وهذه القوة الملکة تسمی عقلا بالفعل والذی یخرج من الملکة الی الفعل التام ومن الهیولانی
ایضا الی الملکة فهو العقل الفعال وهو النار وهذه اشارة الی قوی النفس النظریة بحسب مراتبها
فی الاستکمال وتلک المراتب تنقسم الی ما یکون باعتبار کونها کاملة بالقوة والی ما یکون باعتبار
کونها کاملة بالفعل والقوة مختلفة ایضا بحسب الشدة والضعف فمبداها کما یکون للطفل من
قوة الکتابة ووسطها کما یکون للامی المستعد للتعلم ومنتهاها کما یکون للقادر علی الکتابة الذی
لا یکتب وله ان یکتب متی شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولی تسمی عقلا هیولانیا تشبیها
ایاها حینئذ بالهیولی الاولی الخالیة فی نفسها عن جمیع الصور المستعدة لقبولها وهی حاصلة لجمیع اشخاص
النوع فی مبادی فطرتهم وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمی عقلا بالملکة وهی ما یکون عند
حصول المعقولات الاولی التی هی العلوم الاولیة بحسب الاستعداد والتحصیل للمعقولات الثانیة
التی هی العلوم المکتسبة ومراتب الناس تختلف فی تحصیلها فمنهم من تحصلها تشوق ما للنفس الیها
بعثها علی حرکة فکریة شاقة فی طلب تلک المعقولات وهو من اصحاب الفکرة ومنهم من یظفر
بها من غیر حرکة اما مع شوق او لا مع شوق وهو من اصحاب الحدس ویکثر مراتب الصنفین
وصاحب المرتبة الاخیرة ذو قوة قدسیة یسمی انسانها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخیرة فتسمی عقلا
بالفعل وهی ما یکون عنده الاقتدار علی استحضار المعقولات الثانیة بالفعل متی شاء بعد الاکتساب

بالفکر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور تلک المعقولات بالفعل کمال لها وهو المسمی بالعقل
المستفاد لانها مستفاد من عقل فعال فی نفوس الناس یخرجها من درجة العقل الهیولانی الی
درجة العقل المستفاد فان کل ما یخرج من قوة الی فعل فانما یخرجها غیرها وقیاس عقول الناس
فی استفادة المعقولات الی العقل الفعال قیاس ابصار الحیوانات فی مشاهدة الالوان الی الشمس
وفی بعض نسخ الکتاب یوجد هکذا وان کانت اقوی من ذلک ویسمی عقلا بالملکة مع الواو والعاطفة
والفاضل الشارح لذلک جعل العقل بالملکة مرتبة بعد الفکر والحدس وقبل القوة القدسیة
وذلک سهو منه یشهد به سایر کتب الشیخ وغیره ومنشاء هذا السهو هو وجود الواو والمذکور الفاصلة
من قوله او بالحدس ایضا ومن قوله لو کانت اقوی فهی زایدة الحقها النساخون خطاء
والتقدیر اتصال الکلامین ولیس قوله یسمی عقلا بالملکة جوابا لقوله ان کانت اقوی بل عطفا علی
قوله فیتهیأ لاکتساب الثوانی لان المسمی هو العقل المتوسط بین الهیولانی والذی بالفعل
واذا تقرر هذا **فنقول** لما کانت الاشارات المرتبة فی التمثیل المورد فی التنزیل لنور الله تعالی
وهو قوله عز وجل من قایل الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکاة فیها مصباح المصباح
فی زجاجة الزجاجة کانها کوکب دری یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لا شرقیة ولا غربیة
یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء ویضرب الله الامثال
للناس الآیة مطابقة لهذه المراتب وقد قیل فی الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه فسر الشیخ
تلک الاشارات بهذه المراتب وکانت المشکاة شبیهة بالعقل الهیولانی لکونها مظلمة
فی ذاتها قابلة للنور لا علی التساوی لاختلاف السطوح والثقب فیها والزجاجة بالعقل
بالملکة لانها شفافة فی نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة الزیتونة بالفکرة لکونها مستعدة
لان تصیر قابلة للنور بذاتها لکن بعد حرکة کثیرة وتعب والزیت بالحدس لکونها اقرب الی ذلک
من الزیتونة والذی یکاد زیتها یضیء ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسیة لانها تکاد تعقل
بالفعل ولو لم یکن شیء یخرجها من القوة الی الفعل ونور علی نور بالعقل المستفاد فان الصور
المعقولة نور والنفس القابلة لها نور والمصباح بالعقل بالفعل لانه نیر بذاته من غیر احتیاج
الی نور مکتسب والنار بالعقل الفعال لان المصابیح تشتعل عنها **قال** الفاضل الشارح واما قدم

العقل المستفاد على العقل بالفعل لان ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها اما بالفعل فالعقل
المستفاد مقدم فى الوجود على حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان
بحسب الوجود كما ذكره لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدمه
ما تقدمه من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **تنبيه** لعلك تشتهي الآن ان تعرف
الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهى حركة ما للنفس فى المعانى مستعينة بالتخيل فى اكثر
الامر تطلب بها الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الى العلم بالمجهول حالة الفقد استعراضا
للمخزون فى الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان
يتمثل الحد الاوسط فى الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من غير اشتياق
وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او فى حكمه لما ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولى الى الثانية
اما بالفكر او بالحدس اراد ان يعرفهما لتتضح الفرق بينهما فقوله فى تعريف الفكر ان النفس مستعينة
بالتخيل فى اكثر الامر اشارة الى ان الفكر يكون فى الجزئيات اكثر لانها فى الكليات يكون مستعينة
بالفكر وهما متغايران باعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون فى الباطن اشارة الى الصور
والمعانى المخزونين فى الخيال والمذاكرة وقوله وما يجري مجراه اشارة الى الصور العقلية
فالفكر حركة فى المعانى من المطالب لتطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطى وغيرها
فربما انبتت وربما تأدت وثم اذا تأدت بحركة اخرى من الحدود الوسطى الى دفعة تمثل المطالب
فى الذهن مع الحدود الوسطى لذلك من غير الحركتين المذكورتين سواء كان مع شوق ولم يكن
واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط
له الى عدم الحركة الثانية وقوله او فى حكمه او فى حكم الوسط وهو اولى اشارة الى ما يتمثل مع المطالب
من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الاسعاف ولا امكانه الا ان الفكر
المنبت لا يكون مؤديا الى علم ولاجل ذلك ربما لا يسمى فكرا وهو غير الفكر المذكور فى الفصل المتقدم
وثانيا بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين فى هذا الموضع
والفاضل الشارح جعل الحركة مشتركة بينهما وخص الاول بالفكر دون الحدس وقال الحدس ان
يقع الحد الاوسط فى الذهن اولا ثم ينساق الذهن الى المطلوب ثم قسمه الى ما يقترن بشوق وتقدم

الشعور بالمطلوب على الشعور بالاوسط والى ما لا يقترن به وهما فرعه وذلك ضبط مشتمل مع مخالفة
المتن على التناقض الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة على القوة القدسية
وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للانسان فيه مراتب وفى الفكرة
فمنهم غبي لا يعود عليه الفكرة بعائدة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف
من ذلك وله اصابة فى المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة فى الجميع بل ربما قلت وربما
كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة
يمكن انتهاؤه الى غنى فى اكثر احواله عن التعلم والفكرة يريد بيان امكان وجود القوة القدسية
وتقريره ان للحدس وللفكر مراتب فى التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف
فلسرعة التأدية وبطوها واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون فى الفكرة اكثر لاشتمالها
على الحركة والثاني يكون فى الحدس اكثر لتجرده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس
ولتلك المراتب حد النقصان وكمال وحد النقصان ان تنتهي جميع افكار شخص عن مطالبه وحد الكمال
هو ان يحصل لشخص ما يمكن ان يحصل لنوعه من العلوم بحسب الكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف
على وجه يقيني يشتمل على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كان طرف النقصان مشاهدا فطرف
الكمال ممكن الوجود وما فى الكتاب ظاهر **اشارة** فان اشتهيت ان تزداد فى الاستبصار
فاعلم انه سيبين لك ان المرتسم بالصور المعقولة منا شيء غير جسم ولا فى جسم وان المرتسم
بالصورة التى قبلها قوة فى جسم او جسم يريد اثبات العقل الفعال وبيان كيفية
افاضته المعقولات على النفوس البشرية ولما تقدمت اشارة ما الى ذلك بانه هو الذي
يخرج النفوس من القوة الى الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما كان
المطلوب مبنيا على مقدمتين احدهما ان كل ما يرتسم فيه صورة معقولة فهو ليس بجسم
ولا جسماني فان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة فى جسم
ولم يبينها بعد فذكرهما واحال بيانها على ما سيأتي ثم شرع فى تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك
الشيء وجود صورته فى المدرك على ما مر والذهول عنه مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك
الصورة فيه لا من كل الوجوه بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق

لها فيه فان الوجود معه انما يحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فههنا شيء غير
المدرك حافظ للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه
والامكان النسيان والذهول واحد ان القوى الجسمانية قابلة للقسمة الى جزئين يكون
احدهما مدركا والآخر حافظا لكون الاجسام قابلة للتجزية وان العاقلة فلا تقبل الانقسام لما سيأتي
فاذن يجب ان يكون شيء غيرها بالذات ترتسم فيه المعقولات ويكون هو خزانة حافظة لها
وذلك الشيء لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا لامتناع ارتسام المعقولات فيهما ولا يمكن ان يكون
نفسا لان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل بالقوة فاذن ههنا
موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا نفس وهو العقل الفعال
قوله وانت تعلم ان شعور القوة بما يدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما ذكره من قبل
وقوله وان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب عنها القوة اشارة الى
حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارادت القوة ان غابت عنها ثم عاودها والتفت
اليها بل يكون قد حدث هناك غير مثلها تما فيها مما ان لكون الذهول مشتملا على زوال ما فان المعاودة
الى الادراك بعضي بحدوث ما لتلك الصورة وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المغيب
عنها قد زالت عن المدركة زوالا ما [illegible] لذلك وقوله واما القوة في القوة الوهمية
التي في الحيوان فقد يجوز ان يقع هذا الزوال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن قوة
اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان يزول عنها ويحفظ في قوة اخرى هي لها كالخزانة
وفي الوجه الاول لا يعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بمطالعة
للخزانة ولا التفات اليها من غير تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصور الخيالية المنحفظة
في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لها مما في عضو او في قوة عضو والذهول عنها القوة
في عضو آخر لاحتمال احساسنا وقوى اجسامنا التجزي اشارة الى ما قررناه من امر القوى
الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز هذا لا يكون جسمانيا بل نقول انا نحن نجد في المعقولات
نظرا بين حالتين اعني فيما نذهل عنه ثم نستعيد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بين لك غير جسماني
ولا منقسم فليس فيه شيء كالمتصرف وشيء كالخزانة ولا يصلح ان يكون هي كالمتصرف وشيء من الجسم

وقواه كالخزانة لان المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الى حال القوة العاقلة
واحتياجها الى حافظ وقوله فبقي ان ههنا شيئا آخر خارجا عن جوهرنا فيه الصور
المعقولة بالذات [illegible] ذلك واثبات الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباينته
لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اشارة الى ارتسام المعقولات فيه بالفعل فيه انما كان
لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لما لم يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم
فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة الى تخصيص
بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها دون سايرها وللاحكام الخاصة هي علل الاستعداد
الخاصة من الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او للادراكات الكلية المناسبة المبادئة
الى المدرك الكلي قوله واذا اعرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الجسداني او الى صورة
اخرى انمحى التمثل الذي كان اولا كان المرآة التي كانت تحاذي بها جانب القدس قد اعرض
بها عنه الى جانب الحس والى شيء آخر من امور القدس اشارة الى حالة الذهول وبعينه
وشبه ومثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شيء بالنفس المستفيضة عن المجردات وقوله
وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت ملكة الاتصال اشارة الى السبب الذي به تختلف حالتا الذهول
والنسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان لزوال الصورة عن الحافظ وههنا لا يمكن
ان يزول شيء من العقل الفعال فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة
يمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهيئة هي ملكة
الاتصال والنسيان زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت الاشارة
اليها والى اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل على وجود سبب يفيض العلوم على النفس ولم يدل على كون
ذلك السبب مجردا عالما بان كل مؤثر في شيء لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال ايضا
الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة
المذكورة دلت على تجريده وسيأتي البرهان على ان كل مجرد عاقل على ان ملاحظة النفس للمعقولات

بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة**
هذا الاتصال عليه قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة
الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل
لما ظهر ان العلة الفاعلة لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس
بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال به اراد ان يشير الى العلة الموجبة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها
لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيئا فشيئا حتى يتم فاذن ينبغي ان يكون علته
ايضا حادثة كذلك بازائه وقد مر ذكر قوى النفس المرتبة المتجددة التي هي العقل الهيولاني هو العقل بالملكة
والعقل بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها وهي الاستعداد العام الانساني
والمتوسطة هي الثانية وهي كاسبة الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادي المعقولات
الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وهيئة النفس اللذين بحث
حصول الصورة معها **اقول** وهذا يدل على ان العقل بالملكة متوسط بين العقل الهيولاني
والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية **اشارة** كثرت تصرف النفس في
الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة
يكتسب للنفس استعدادا نحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق المناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة
الحال وتأملها وهذه التصرفات هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص
معنى عقلي لمعنى عقلي اقول انما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في الفصل الماضي على سبيل الاجمال فاراد
ان يعين ويفصل كيفية حصوله في هذا الفصل وهو على وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في الخيالات
الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك العداوة اللتين في المصورة
والذاكرة على ان تدركها النفس ويتصرف فيها بذاتها فان النفس يدرك الجزئيات ولا يتصرف
فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة
فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات وتكتسب النفس بتلك التصورات
والتصرفان اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين
عن العوارض المادية على الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بها المناسبة ما بين كل كلي وجزئياته

يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه
التصرفات في الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة من الكليات
المشتملة على تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن الجزئيات الى النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال
والوجه الثاني ان يفيد هذا التخصيص معنى عقلي كاجزاء الحد والرسم وكتصور اللازم وما يشبه ذلك
لمعنى عقلي كتصور المحدود والمرسوم والملزوم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات
على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كانت ظاهرة الفساد عند التأمل فيها
اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة** ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعقول لا يرتسم
في منقسم ولا في ذي وضع فاستمع نريد بيان ان النفس الناطقة بالجملة كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم
ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع **قال الفاضل** الشارح ايراد هذه المسئلة كان بالنمط
المترجم بالتجريد اولى لانه لما بنى اثبات الجوهر المفارق على ان النفس الانسانية ليست جسما ولا
جسمانية احتاج الى بيان ذلك فاكتفى ههنا ببرهان واحد لذلك وذكر ساير البراهين في النمط
المذكور **واقول** انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين
اولا انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات ثم اثبت لها كمالات تصدر عنها
لذاتها من غير توسط آلة وكمالات يصدر عنها بتوسط الالات واراد في نمط التجريد ان يبحث
عن حالها بعد التجرد عن البدن فبين هناك بقاءها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان امتناع
كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية معها والكمالات
البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير
قصد على ما شرح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك **قوله**
انك تعلم ان الشيء غير المنقسم قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب لها ان تصير منقسما في الوضع وذلك
اذا لم يكن كثرتها كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشيء المنقسم الى كثرة مختلفة الوضع
لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم **اشارة** الى تمهيد اصل كلي وهو ان الحال قد يكون
بحيث لا يقتضي انقسامه المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم الى
اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكاشياء كثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد

والحركة مثلا فانها لا تقتضيان انقسامها الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير
متحرك والى جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع
كالبلقة فانها تنقسم الى عرضين متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الى هذين القسمين
بقوله الشيء غير المنقسم قد تقارنه اشياء كثيرة الى قوله كاجزاء البلقة والمحل ايضا قد يكون
بحيث لا تقتضي انقسامه انقسام الحال وقد يكون بحيث تقتضي والاول هو المحل المنقسم الى
اجزاء غير متباينة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله او الى مادته وصورته فالمحل الذي
ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق
طبيعة اخرى به كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو خط بل من حيث هو متناه
وكالسطح فان الشكل لا يحله من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر
وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم بل من حيث وجود جسم آخر
على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع
والثاني هو المحل الذي يحل فيه شيء من حيث هو ذلك والشيء القابل للقسمة كالجسم الذي
يحل فيه السواد والحركة او المقدار واشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشيء المنقسم
الى كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان تقارنه شيء غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان
الحال هناك لا يقارن المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل وليس مقارنته اياه بهذه المقارنة
بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات معان غير منقسمة
لا محالة والا لكانت المعقولات انما يلتئم من مبادئها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد
في كل كثرة متناهية او غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو واحد
بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم فاذا لا يرتسم فيما ينقسم في
الوضع وكل جسم وكل قوة في الجسم منقسم لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير
الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التئام كل معقول من
اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشيء الذي
يكون له اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث هو

واحد وهو المطلوب في مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم
المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية
فالواحد بالفعل موجود فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الآحاد فاذن ثبت ان في المعقولات
ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم ومعنى انه عقل انه ارتسم في
جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه
بذاته ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المعقول من حيث هو واحد
فاذن المعقول الواحد يستحيل ان يرتسم فيما ينقسم في الموضوع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم
منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل المعقول للواحد هو محل سائر
المعقولات على ما مر فاذن ليست النفس الانسانية ولا كل ما من شأنه ان يعقل بجسم ولا جسماني
والفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل
لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام
النفس الى جنسها وفصلها واعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات
لان اختلاف الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض غير منقسم بالفعل
هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو
ينقسم الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى
المعقول ان كان كذلك الجسم فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بانقسام ذلك الجسم
الى اجزائه او الى جزئياته ولذلك اردف الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين الاحتمالين
وتحقيق الحق فيها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول قد يجوز ان يقع للصورة العقلية
الوحدانية قسمة وهمية الى اجزاء متشابهة فاسمع الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين
وهو ان تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة كالجسم الواحد وحينئذ
يمكن ان تكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتنبيه تنبيه على فساد هذا الاحتمال وتقريره
ان المعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين متشابهين فلا يخلو اما ان يكون كل واحد من القسمين مع الآخر
شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد منهما بانفراده معقولا فعقد ان الشرط

اولا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل امّا القسم الاول
فباطل من ثلثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مباينا للكل
مباينة الشرط للمشروط فيلزم من ذلك ان يجتمع من القسمين شيء ليس هو اياهما بل انما يكون المجتمع
متعلق المباينة بزيادة في المقدار او العدد كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزئيه
من حيث ماهيته هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول جزئين له لا يكون
من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع
القسمة فيه لا يكون الجزءان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا وقد فرضناه
معقولا هذا خلف والشيخ اشار الى القسم الاول بقوله ام ان كان كل واحد من القسمين المتشابهين
شرطا مع الآخر في استتمام التصور العقلي واشار الى الوجه الاول بقوله فهما مباينان له مباينة
الشرط للمشروط واشار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما
جزءاه منقسما واشار الى الوجه الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط
فلم يكن معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في معقوليته بل يكون هو بنفسه
معقولا او كل واحد من القسمين بانفراده ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى اقسام فباطل
ايضا لكون الصورة المعقولة مأخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا ولمقارنة ما يقبل القسمة
من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور المعقولة انما تكون مجردة عما تقتضيه غيره وانها
هذا خلف واشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والى الخلف اللازم من جهة
مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت معقولة مع ما ليس مدخله في
تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن
هي ملابسة بعد لها والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهو
عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة وان كان
متشابها فالصورة التي جردناها متشابهة بعد هيئة غريبة من جمع او تفريق او زيادة او نقصان والاختصاص
بوضع فليست هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شيء فيه ذو مقدار في اقل
منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها للقسم الآخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن

الصورة التي فرضنا انها كانت مجردة متشابهة بعد هيئة غريبة من جمع اذا اعتبر حصول الكل من القسمين
او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الى الآخر او نقصان
اذا اعتبر تغاير المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع لان التجزية الى جزئين متشابهين لا يعرض
الا للماديات فهو يقتضي وضعا ما لا محالة **وقوله** فليست هي الصورة المفروضة اشارة
الى الخلف **قوله** ولان الصور الحسية والخيالية فيفتقر ملاحظة النفس اياه الى مباينة الوضع
مقارنة لهيئات غريبة مادية الى ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام لما فرغ من بيان
امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما يتبعه من وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم
الفرق بينهما وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من ان يلاحظ النفس اجزاءه
متباينة الوضع مقارنة لهيئات غريبة مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى مدرك
في مادة او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع وايضا كونهما على بعد مخصوص
بينهما وكون احدهما في جهة من الآخر غير جهة الانف هيئات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة
تفتقر الى ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول انقسام اي في شيء مادي والرسم
هو الاثر اللاصق بالارض وهو بالمحسوس اولى لان الحس انما يجد اثر الشيء والرشم هو الختم اي
احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشيء الذي طبع عليه ولذلك سمي اللوح الذي يختم به
البيادر روشما وهو بالخيال اولى لان صورها منطبعة في الخيال من طابع هي المدركة بالحس وفي
قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك النفس لها ويظهر منه بطلان قول من
ادعى عليه انه لا يقول بذلك واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس المجردة
ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره **وقوله** لو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق
لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع
فليس مجردا عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز فليس يتوجه في الحجة المذكورة
لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر كتبه حتى
المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه اقرب اخذا مما ذكره الفاضل وذلك انه اوردها
هكذا الصور العقلية ليست بذات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما اختار ههنا الحجة المذكورة

التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور
الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراضه المستفاد من الشيخ ابي البركات
وهو ان الهيولى غير ذات حجم وقد حكمتم بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز ان يكون انطباع
المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما تحصل موجودة ذات وضع بذلك الانطباع
والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة **وقوله** هب ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور
الحسية والخيالية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية لكنها لا يقتضي كون الوهمية جسمانية والجواب
انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذا الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة
العقلية قد تنقسم باضافة زوايد معنونة اليها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول المنوعة والمعنى
النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو لاحتمال انقسامين الاحتمالين
المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة الكلي الى الجزئيات
انما تكون باضافة زوايد معنونة اليه وتلك الزوايد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير
مقومة فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الوحداني بالفصول
الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه الى الانسان وغيره وان لم تكن
مقومة كانت عرضيات ولا تخلو اما ان تكون تلك الحصائل بعد اضافتها الى ذلك الكلي قابلا للشركة
او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الوحداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة
الانسان بالسواد والبياض الى السودان والصقلاب وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة
لان الحاصل فيه لا يكون معقولا بل يكون محسوسا قوله ام قد يجوز ذلك ولكن يكون هذا الحاق الكلي
بكلي يجعله صورة اخرى ليس جزوا من الصورة الاولى فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في
معقوليته الى معقولات نوعية وصنفية ويكون مجموعها حاصل المعنى الواحد الجنسي والنوعي ولا يكون
نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط
الذي سبق تعرضنا له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي نتشكك به اولا من قبول القسمة
الى المتشابهات وكان كل واحد من اجزائه هو اولى بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه كان هذا
هو النبيه على كيفية فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة لكنها

بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخرى كالناطق
يجعلها صورة ثالثة كالانسان ليس الحاصل اجزاء من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول
الجنسي كالحيوان لا ينقسم ذاته في معقوليته الى معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعها
هو حاصل معنى الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاصناف الى الحيوان والانسان
المقسومين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقلي الواحد البسيط الذي استدللنا به
على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي نتشكك به قبل هذا من
قبوله القسمة الى اجزاء متشابهة كالجسم فكان كل من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم بحث العالي اولى
بان يجعله البسيط الذي استدللنا به لئلا يعرض شك من وجه **اشارة** انك تعلم ان كل شيء
يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئا
فله ان يعقل ذاته يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قايم بذاته فهو عاقل
وابتداء بالاول فقوله كل شيء يعقل شيئا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه يعقله صغرى قياس
وانما قال بالقوة القريبة لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني ومتوسطة
هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظ معقوله متى شاء
فالمراد ان كل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل بالفعل متى شاء بان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان
تعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له وتعقله لكون ذاته عاقلة هو حصول ذلك الحصول له
ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح
استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة ليس فيها شيء
بالقوة على ما سيأتي فهي انما تعقل بالفعل قال وكان من الواجب ان يقول كانه يمكن ان يعقله
بالامكان العام منا ولا لها وللنفوس الانسانية **اقول** الامكان العام يقع على الامكانات
البعيدة حتى على دايم العدم من غير ضرورة فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع
وعبره بالقوة القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشيء يشتمل على تعقل صدور ذلك التعقل
من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل على القوة هو التعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة لسبب يرجع الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه صغرى القياس وقال

الفاضل الشارح انه بديهي واما كبرى القياس فقد دل عليها قوله وذلك عقل منه لذاته يعني تعقله
لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء تعقل منه لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع
ليست اقول هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور الموضوع وعلم بارتباطهما وانما النتيجة
فقوله فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شيء يعقل شيئا فله ان
يعقل متى شاء كون ذاته وكل شيء يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل فمن شان
ماهيته ان يقارن معقولا آخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة
يريد ان يبين ان كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سنذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شان ماهيته ان تقارن معقولا آخر وبينه من وجهين احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن
من شانه مقارنة الغير لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا للعاقل
قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان تقارن المعنى المعقول هذا هو الشرط
المذكور وهو القيام بالذات والمعنى كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارنه
معنى معقول وسبب الاحتياج الى هذا الشرط ما سنذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل قوله
اللهم الا ان يكون ذاته ممنوة في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شيء آخر ان كان
قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة من كون الشيء معقولا وانه انما يصير معقولا
بتجريده عنها فكل شيء يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها فان كان قايما بذاته كالجسم
فهو خارج عن الحكم المذكور لتعال منوت الشيء ومنيته اي ابتليته وقوله او شيء آخر ان
كان يمكن ان يحمل على الصور المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل آخر وان كانت
تعقل اذا كانت قايمة بذواتها قوله فان كانت حقيقة مسلمة لم يمتنع عليها مقارنة
الصور العقلية اياها او كان ذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك الامكان عقله لذاته اي كانت
حقيقة مسلمة لذاته غير قايمة بغيره ولم يمتنع على تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان تقارنها الصور العقلية
وكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عنده وفي ضمن ذلك
امكان عقله لذاته ان يعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير
الكلام وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته وثبت اذن ما لزم ان كل معقول قايم بذاته عاقل لغيره

ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشيء فهو معقول بذاته قال الفاضل
الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام وبرهانه ان كل
مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيئا
فيمكنه ان يعقل تعقله لذلك الشيء وكل من امكنه ان يعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد
يصح ان يكون معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون
معقولا مع غيره فكل ما هو كذلك يصح ان يقارن غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارن غيره وصحة
هذه المقارنة لا تتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فيتوقف صحة
المقارنة على حصول المجرد فيه توقف صحة الشيء على وجوده المتأخر عنها فاذن المجرد سواء وجد في العقل
او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير ولا معنى للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره
واقول انه اراد ان يجعل الجملتين المذكورين في هذا الفصل حكما واحدا فجعل الحجة
استثنائية وجعل الاول بيان الشرط والثاني بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض على قوله
كل مجرد يصح ان يعقل غيره بان قال ان قولكم كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس ببديهي فهو محتاج
الى برهان خصوصا مع اعترافكم بان حقيقة الباري تعالى وحقايق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر
والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور
في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض
ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي
امتناع تعقلها في نفسها ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره
فلعل من المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء آخر مع تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم
بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان يعقل كل موجود ممتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة
وما يجري مجراهما من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعرى عن تصديق ما والحكم يبتني على شيئين
يقتضي تقارنهما في الذهن فاذن لا شيء يصح ان يعقل وحده الا ويصح وان يعقل مع غيره ثم قال
وان سلمناه فلابد من دليل على ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتى يتوجه عليه ان كل مجرد فانه
يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب ههنا هو اثبات العاقلية اصلا ما لنفس مجرد او يكفي في صحته

مقارنة لمعقول واحد ولا اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشئ لم يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير
كلامه اليه ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج ولم لا يجوز ان يكون
مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة على حصول المجرد في النفس لزم تأخر
صحة الشئ عن وجوده مغالطة فان المقارنة جنس تحته ثلثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال ومقارنة
المحل للحال ومقارنة احد الحالين للآخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد على شئ صحة الحكم كسائر الانواع
عليه فان العرض يصح ان يقارن غير مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وما في الجواهر بالعكس
واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي هي مقارنة الحالين على حصول المجرد في العاقل الذي
هو مقارنة الحال للمحل توقف صحة وجود نوع على وجود نوع آخر ولا يلزم منه محال ويستبعد ان لا يكون احدهما
متوقفا على الآخر لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث الذي لا يعقل المجرد
الا به والجواب ان حصول نوع من المقارنة كاف في الدلالة على صحة طبيعة المقارنة مطلقا من حيث الماهية
المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال وان سلمناه ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم
من صحة حكم على ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان الانسان الذهني يحتاج الى موضوع
بخلاف الخارجي والخارجي حساس متحرك دون الذهني والجواب انا باعتبار حصول الانسان في الذهن من حيث
هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل
الانسان والثاني هو الصورة المتعلقة للانسان وهي محتاجة الى تعقل آخر مثل الاول والعقل اذا حكم
على الانسان باعتبار الاول وجب ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم
باعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم على الانسان الخارجي بل حكم على الذهني وحده وههنا
لم نحكم بصحة مقارنة المجرد لغيره من حيث هي صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان سلمنا
الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان
يمتنع عليها من حيث الحيوانية قبول فصل الفرس لان فصل الانسان منعها عن ذلك والجواب عن ما يورده
الشيخ في فصل مفرد وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الصورة المادية في القوام اذا جردت
في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا تنسب اليها انها تعقل قد تبين من قبل ان المانع من كون
الشئ معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد عنها بذاته معقول والمقترن بها يصير مجردا بتجريد العقل اياه

معقولا وتبين ان للعقل لا يحتمل الا مقارنة العاقل للمعقول فالوهم في هذا الفصل سؤال عن
الصور المادية التي جردها العقل فصارت معقولة انها اذا قارنت صورا اخرى معقولة فلم لا تصير عاقلة
لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سؤال عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل
المتقدم قوله فجوابك لانها ليست مستقلة بقوامها قابلة لما تحتها من المعاني المعقولة بل لها
انما تقارنها معان معقولة ترتسم بها لا هي بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولى بان يكون مرتسما بالآخر
من الاخرى ومقارنتهما غير مقارنة الصورة والمتصور واما وجودها في الخارج فمادي لكن المعنى الذي كلامنا
فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول كان له بالامكان جعله متصورا والجواب
ان تلك الصور لما لم تكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولات
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شئ آخر منها واحد من الصورتين الحاصلتين في شئ واحد بقبول
الآخر اولى من الآخر بقبول فلو كان واحد منهما قابلا للآخر لكان كل واحد قابلا لنفسه وهو محال ولما
لم يكن واحد منهما قابلا للآخر فلا واحد منهما بحاصل في الآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل
فاذن لا واحد منهما عاقل للآخر بل العاقل لهما هو المتصور بهما لانهما حاصلان فيه واما وجود تلك الصورة
في خارج العقل فمادي غير مجرد والمادية من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان يكون
تلك الصورة عاقلة في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اعني الشئ العاقل هو جوهر
مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنه معنى معقول صار قابلا له وكان له بالامكان
العام ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام امر شرط في كون الشئ عاقلا وظهر من ذلك
ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة
الحالة في شئ واحد لا يمكن ان يكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة ولانها صور الاشياء
مختلفة بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالحالية الا ترى
ان الحركة لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان كون احد الشيئين بالمحلية اولى من
الآخر يقتضي اختلافهما بالماهية لا عكس هذا الحكم فهو واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف ما بينهما
والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل البطوء لكونه هيئة لها وكونها
متصفة به وههنا لا يمكن ان يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الى المحل هيئة وصفة للآخر

وكيف وكل واحد منها يوجد لا مع الآخر بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما
بالمحلية اولي من الآخر ثم **قال** وان سلمنا لكن ذلك اعتراف بان مقارنة الصور لمحالها
والحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث ممتنع وهذا اعتراف بان
الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو
المقتضي لكونه عاقلا **والجواب** انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدل
من صحتهما على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيئين اللذين
يصح تقارنهما في محل لقوامه ان كان قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه فاستدل
على الجزء المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين ولا على الجزء الخاص به بالعرض والى ذلك اشار
بقوله لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه **واعلم** انه لم يحكم
بامتناع القبول على كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على احد شيئين لا اختصاص له بالقابلية
ولا للآخر بالمعقولية والا فالقوى الحيوانية عنده مدركة لما تحل معها في محلها **واعترض** ايضا على
قوله كان له بالامكان جعله متصور بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند
ذلك يسقط اصل الدليل **والجواب** ان المعنى المعقول قد يقارن الجوهر المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني
غير مجرد بل مع الغواشي الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب استعدادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر
بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون بهذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان
العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل للمقارنة بل يلزم مغايرة
المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان
لا مانع له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث تشخصه التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة
عاقلة يعقله لما استدل بصحة مقارنة ماهية الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها قائمة معها
بقوة عاقلة يعقلها على صحة مقارنتها اياها عند كونها قائمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما
ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها مانع يوجد عند القيام بالذات
فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاص وجود المقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت
الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران

لم يحتمل لحوق شيء بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث
تشخصه التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة
عن اللواحق الغريبة لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقل لامر خارجي وقد تقرر الفرق
بينهما والانفصال انما يحصل عن الماهية النوعية بزوايد تنضاف اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من
حيث تشخصه التي يلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونها بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود والفاضل
الشارح لما لم يميز بين الاعتبارين اورد هما جميعا **قوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان
استعداد المقارنة اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة
العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الى ثلثة
اقسام لانه اما ان يحصل المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة
لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلى هذا
التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد
عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل لان الشيء يجب ان يستعد اولا لصفة ثم يحصل له
تلك الصفة ولا يمكن ان يحصل الصورة ويستعد معها لحصولها **اللهم** اذا كان الاستعداد لصفة
اخرى غير الصفة الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي يحصل بعد حصول المعقولات الاول
واما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول الاستعداد بعد وجود المقارنة لامتناع حصول صفة لموصوف غير
مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة ويقتضي في هذا
الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة
انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يعقد بالاستعداد غير ذاتها وحينئذ
يسقط الشك ويرجع الى الحق **قوله** ان هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم
الماهية كيف كانت فقط سقط الشك **اشارة** الى القسم الاول من القسمين الاولين ومعنى
كيف كانت الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله** وان كان انما يكتسب عند
الارتسام في العقل اشارة الى القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلثة والارتسام في العقل ان لم يكن بانفراده
مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول

قوله الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له اشارة الى القسم الاول
من الثلثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف على قوله يكتسبه والمعنى ان الماهية ان كانت
انما تكتسب الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول الاستعداد المستفاد
مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء حتى حصل فاستعد له اشارة
الى بيان فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور في قوله وان كان انما
يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما استفاد مع حصول الاكتساب جوابا
للشرط وبيانا لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير الفاظ الكتاب وقدر
احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر وقوله اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك
الشيء وحدث اشارة الى القسم الثاني من الاقسام الثلثة وبيان فساده وكان في قوله وقد كان
تامة بمعنى حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم
الثالث الباقي من الثلثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة فهو
للماهية اشارة الى القسم الثالث من الثلثة وبيان انه راجع الى كون الاستعداد لازما للماهية
وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة لبعض ما تقارن تلو المقارنة الاولى اشارة
الى ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصلة وههنا قد تم الجواب قوله
وكذلك فاعلم ان الماهية المعنى الجنسي يستعد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الى الفعل فلمانع
يطول الكلام فيه فكيف في المعنى المحقق النوعي وهو جواب لشك آخر تقريره ان يقال المعنى المشترك
الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا بالفصل كالناطق لم يكن مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصاهل
واذا جاز ذلك فلم لم يجز ان يكون الماهية المعقولة عند كونها قائمة بذاتها غير مستعدة للمقارنة واذا كانت
عند كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد
لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانه فان لم يكن لبعضها كالصاهل
مثلا خروج الى الفعل فلوجود مانع كالناطق بسببه تقوم المعنى الجنسي وحصله نوعا واخرجه بذلك عن
كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد بوجود هذا المانع لا مع كونه
على طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية

باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون الانواع المحصلة
الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة يلحقها لحوق شيء غير محتاج اليه انما يكون الانواع بافضالها
الاستعداد لمقارنتها ما على طبايعها النوعية اولى من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن
في قضيتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات
في جميع الاحوال اولى من غيرها تنبيه انك اذا حصلت لك علمية ان كل شيء من شانه ان يصير
صورة معقولة وهو قايم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شانه ان يعقل
ذاته هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة قوله وكل ما من شانه ان يجب له
ما من شانه ام يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا او كل ما يكون من هذا
القبيل غير جايز عليه التغير والتبديل قد تبين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق
الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد
العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه
لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشيء ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا
ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن
يجب ان يكون ما هو كذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا
بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المفارقة بالذات التي يتم افعالها بالتصرف في الماديات
لا يكون من شانه لو توقف ان يجب له ما من شانه لو توقف ما من شانه على غيره بل يجب من ذلك
ان يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يتوقف بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام
في تحركه بكلمة النمط بذكر الحركات عن النفس تنبيه لعلك الان تشتهي ان تسمع كلاما في القوى
النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فليكن هذا الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر
اشارة اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء يريد ان يشير
الى الحركات المنسوبة الى النفس النباتية التي يفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والى القوى التي
مبادي تلك الافعال وهي التي يسميها الاطباء قوى طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض على
الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كالامزجة ولابد في الامزجة المعتدلة من

اخرى حادة بالطبع وتبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلية مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها
وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تعملان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن
المركب في تعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من الخارج فاذن لو لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد
المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت
النفس ذات قوة تحيل ما تشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الى ان تشبهه بالفعل وتضيف اليه
بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاستقصات متداعية الى الانفكاك
ولم يكن من شان القوة الجسمانية ان تجبرها على الالتيام ابدا كما سيأتي بيانه وكانت العناية
الالهية مستبقية للطبايع النوعية دايما بقدر تفاوتها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر
اجتماع اجزائه لبعدها من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التوليد واما فيما تعذر ذلك
لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التولد وجعلت بعض الاجزاء ذات قوة تختزل من المادة
التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة
تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المختزلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار
على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع الى ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انما
تكون ذات ثلث قوى تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا كان ناقصا وتستبقي
النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية والمنمية والمولدة للمثل فظهر من ذلك ان جميع افعال هذه
القوى انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله ليحال الى مشابهه ليسد بدل ما يتحلل
اشارة الى الغاذية غاية فعل وقوله او لتكون مع ذلك زيادة في النشو على تناسب مقصود
محفوظ في اجزاء المتغذي في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الى غاية فعل المنمية وقوله او لتحصل
من ذلك فضل بعد مادة ومبدأ لشخص آخر اشارة الى غاية فعل المولدة وقوله وهذه
مبدأ افعال لثلث قوى اشارة الى الاستدلال بوجود الافعال على وجود القوى وقوله
اولا الغاذية ويخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الى ان تهضمه الهاضمة الممتزة والدافعة
للثفل اشارة الى تقديم الغاذية على الباقية لتقدم فعلها على فعلهما والى خوادمها

الاربع بحسب الافعال الاربعة على الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة المنمية
الى كمال النشو لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الى كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف
فيها وكان الانماء اهم لانه يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الى توليد المثل لكون الشخص معرضا
للفنا فجعل الانماء متقدما على التوليد بعض التقدم والغاذية تخدم هذه القوة في تحصيل المادة
قوله فان الانماء غير الاسمان النمو والتسمين يشتركان في شيء واحد وهو الازدياد
الطبيعي للبدن بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في الاقطار ومنها
طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص بوقت معين فالنمو مختص بجميعها والسمن يخالفها
احيانا فيها ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله والثالثة
المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة لهما وهذه القوة تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة
والمولدة تنقسم الى نوعين محصلة للبزور ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة كالاعضاء وهي التي تسمى مغيرة
اولى بالقياس الى التي تغير الغذاء خدمة للغاذية والغاذية والمنمية يخدمان المولدة كما مر وقوله
لكن النامية تقف اولا الغاذية في اول الامر تقوى على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة
ولكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتستعمل المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة
الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل
وحينئذ تقف المنمية قوله ثم تقوى المولدة مادة تقف ايضا عند القرب من تمام النمو
نزع النفس للتوليد فتقوى المولدة مادة اي حينا يقال اقمت عنده مادة من الدهر بفتح الميم
وكسره وضمه اي حينا بهمه ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم يفضل شيء تتصرف
المولدة فيه وانحرف المزاج بسبب الاختلاط المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة
ايضا قوله وتبقى الغاذية عاملة الى ان تعجز فيحل الاجل انما يحل الاجل عند عجزه عن ايراد
البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذائها ووجود
ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
الى النفس الحيوانية التي تفعل افعالا مختلفة بارادة والى مباديها والحركة الاختيارية هي التي تصدر
عن شيء يقدر على الفعل والترك ويتساوى نسبتهما اليه بحسب ارادته ترجح احدهما وانما قال اسم الحركات

اشد نفسانية لانها تصدر عما تصدر عنه الافعال النباتية من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات
مبادي اربعة مترتبة ابعدها من الحركات هو القوى المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان والعقل
العملي بتوسطها في الانسان تليها دائما قوة الشوق فانها تنبعث عن القوى المدركة وتنشعب
الى شوق نحو طلب انما تنبعث عن ادراك الملايمة في الشيء اللذيذ والنافع ادراكا مطابقا او غير
مطابق ويسمى شهوة والى شوق نحو دفع وغلبة انما تنبعث عن ادراك منافاة في الشيء المكروه
او الضار ويسمى غضبا ومغايرة هذه القوى للقوة المدركة ظاهرة كما ان الرئيس في القوى المدركة
الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وتليها الاجماع وهو العزم الذي يتجزم
بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكراهة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان
مريد التناول ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل والترك
اللذين يتساوى نسبتهما الى القادر عليهما وتليه القوة المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء
ويدل على مغايرتها لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه
وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل
وارسالها وتساوي الفعل والترك بالنسبة اليها وقوله ولها مبدا عازم مجمع اشارة
الى الاجماع المذكور وقوله مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة الى المبادي البعيدة
وقوله ينبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع
الحيوانيين اشارة الى قوة الشوق المتوسط بين القوى المدركة والاجماع وقوله فيطيع
ذلك ما انبث في العضل من القوة المحركة الخادمة لتلك الامرة اشارة الى المبادي الثلثة المترتبة
المذكورة وقوله فيطيع ذلك اشارة الى ان هذه القوى انما تطيع الاجماع وتلك الامرة
اشارة الى المبادي الثلثة لهذه القوى فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امرة ولما ذكر كون
الشوق منبعثا عن القوى المدركة وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب وعن ذكر
اسناد الاجماع الى الشوق اشارة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركاته من
الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان لحركة واحدة تميل بالطبع عما تميل اليه بالطبع ويكون
طالبا لحركته وضعا ما نافرا بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب

بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال ان يكون المطلوب بالطبع متروكا
بالطبع او المهروب عنه بالطبع مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور غرض ما يوجب
اختلاف الهيئات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد ان يبين كون الحركات المستديرة الفلكية
صادرة عن نفس فلكية لا عن طبيعة والنفس الفلكية هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة بارادة
والطبيعة هي التي تصدر عنها افعال غير مختلفة من غير ارادة فالفارق بينهما وجود الارادة
وعدمها وعادم الارادة لا يطلب شيئا تركه ولا يترك شيئا يطلبه والواحد منهما بالفعل كذلك
لتصور غرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة لحدود واوضاع تركها
وهاربة عن حدود واوضاع يطلبها لم يمكن ان يكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان يكون
قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شيء خارج عن ذات المتحرك والفاظ
الكتاب ظاهرة متقدمة المعنى الحسي الى مثله تتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله تتجه الارادة
العقلية وكل معنى يحمل على كثير غير محصور فهو عقلي سواء كان معتبرا او واحد شخصي كقولك ولد آدم
او غير معتبر كقولك الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية ويشتمل على حكمين احدهما
ان الارادة التي تطلب معنى حسيا كلقاء زيد هذه اللعبة مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزء
محسوس والارادة التي تطلب معنى عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا الارادة عقلية اي متعلقة
بشيء معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني ان المعنى الازلي يحمل على كثير غير محصور سواء كان
معتبرا او واحد شخصي كولد آدم او لم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يضره في كونه عقليا تعيده
بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين بها كان كقولنا كل واحد
من هولاء الناس اشارة الى عدد كثير من الناس المتعينين والمكان ظاهر ان اشارة
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية
وانما تطلب لغيرها يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات ارادة
عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر لانه في النمط الثاني اقام البرهان على وجوده
وعلى كونه ذا حركة مستديرة وعلى امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض لساير الافلاك
مقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك

لان مقتضى الشيء يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام شيء له قرار فالمحرك
القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل به ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك
الشيء لا الحركة فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في تعريف الحركة انها
كمال مبدأ اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة لا يناقض ما ذكرناه لان معنى كمالتها المنسوبة
الى الاول هي تأديها الى كمال ثان فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا
فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حيوانية واما عقلية والحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها
الا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة **قوله**
وليس الاولى لها الا الوضع وليس لمعين موجود بل فرضي ولا بمعين موجود بل فرضي ولا لمعين فرضي
يقف عنده بل معين كلي فلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او لم
كذلك والارادة انما تطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات
ممتنعة على الجسم الاول الا الوضعية على ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي
يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي
يطلبه تلك الارادة ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه بالحركة والتعيين
لا ينافي الكلية لان كل واحد من كلية تعين بما تميز به من ساير آحاد ذلك الكلي بل هو اما جزئي واما
كلي اما الجزئي فاذا حصل وقفت الحركة الجزئية المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي علة لوجود
الزمان يمتنع ان يقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول التي هي علة لوجود الزمان يمتنع ان يقف
فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وبتعدد ما الجسم الجزء الواحد لا يتغير
كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كلي عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذن
ارادة الجسم التي هي مبدأ حركته الوضعية عقلية **قوله** وبحث هذا سر الظاهر من مذهب
المشائين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة في مادته وان الجوهر
المجرد عن مادته التي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره على
ان المباشر للحركة ذو ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان القوى الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل
وان العقول التي من شأنها ان تحب لها ما من شأنها ليس ان تباشر التحريك فاذن وجب ان

ان يكون الفلك نفس مفارقة كالنفوس الناطقة الانسانية من شأنها ان تعقل وتباشر التحريك
لتكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنه الحركة المستديرة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجمهور منهم
لم يصرح الشيخ به واشار الى ذلك بقوله وبحث هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم
في هذه المسئلة في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه ولم يفصل القول
فيه الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في اخر الفصل العاشر من النمط السادس
حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب الارادة الجزئية او صاحب ارادة كلية يتعلق بها لينال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حين تكلم في كيفية
تشبه النفس بالعقل الفعال فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع
في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوح ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين
في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر **تنبيه**
الرأي الكلي لا ينبعث منه شيء مخصوص جزئي فانه لا يتخصص بجزئي منه دون جزئي آخر الا بسبب
مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان نفس الفلك التي هي ذات ارادة كلية
نفسا مجردة ومبدأ الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شيء لم يذهب اليه ذاهب قبله
فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذا ذاتين متباينتين سواء كانهما متقابل مذهب
الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيتقوم
بها وهو يدرك المعقولات بذاتها ويدرك الجسمانيات الجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة
تلك القوة التي هي باعتبار آخر صورة كما في نفوسنا وابداننا بعينها على ما صرح به فيما نقل عنه
هذا الفاضل من النمط العاشر ولنرجع الى المتن فقوله الرأي الذاتي الكلي لا ينبعث عنه الشيء
مخصوص جزئي حكم كلي وباقي كلامه هو برهان عليه وقوله الا بسبب مخصوص لا محالة يقترن به
اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث
عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا الدرهم **قوله** والمراد من الحيوان بالقوة
الحيوانية للغذاء انما يريده ويتخيل له غذاء جزئي فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهناك

بطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له على الجهة الجزوية وان كان لو حصل له شخص آخر بدله لم يكن هو
بل قام مقامه فليس ذلك دليلا على انه كان ذلك متمثلا عنده وهو ازالة شك يرد على ما ذكره
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه وذلك لانه يريد تناول
اي غذاء وجد وارادته تلك كلية لانها نحو مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما هوى تناوله وذلك
يدل على صدور الفعل الجزئي عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفعل
هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا بذكره كما اشير اليه لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه
ينبعث من ذلك التخيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم على طلبه ويتحرك في الطلب
فان وجد غذاء آخر غيره بالشخص قام مقامه في طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء لا الى الحيوان
وارادته وذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده **قوله** وكذلك في قطع المسافة
يتخيل له حدود جزئية اياها يقصد وربما كان ذلك التخيل منقطعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما
تجدد الحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل كما لا يمنع من الحركة لما فرغ
عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية على وجود
الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود
جزئية تنجزى المسافة بها الى اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل تلك الحدود واحدا بعد واحد
وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي ينفصل بذلك
الحد فيصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخلو اما ان ينقطع التخيل فينقطع
الارادة والحركة ويقف المتحرك او لا ينقطع بل يتصل التخيلات متجددة على التوالي حسب اتصال
المسافة ويتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات لا يمنع تشخصها ولا يقتضي
كليتها كذلك استمرار التخيلات والارادات على سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزويتها ولا يقتضي كونها
كلية **قوله** ولمثل هذا يتخصص الارادة بشيء جزئي حتى يكون ذو الارادة الكلية مقابلها
مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي ولما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية
مبادي الحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور سائر الافعال الجزئية عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك
انما يكون عند تخصص الارادة الكلية بشيء جزئي كما مر ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية

يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه
قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها
قضاء جزئيا ينبعث منها شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي فينبعث القوة المحركة الى
حركات جزئية يصير هي مرادة لاجل المراد الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن ارادتنا
الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رأيا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا
قضاء كلي حصلناه من مقدمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا
القضاء الجزئي شوق وارادة متعينان الى بذل الدرهم فينبعث القوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار
هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول الذي هو قصد وبذل الدرهم عنى واعترض الفاضل
الشارح فقال ادراك الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة لا تتحقق الا بعد حصول
المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل الفاعل اياه فلو توقف
تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور فالجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده
يتوقف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على
تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج مبدأ لحصوله في
الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدأ لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم **قال** وايضا نعلم
قطعا انا متى حاولنا فعل حركة كانا لا نحاول لايجاد الحركة من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت
الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف نقصدها
وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي هو القصد الكلي فانه انما يتخصص ذلك الجزئي
بسبب تخصص المحل والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي تشخص الحركة كما اعترف
به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني
تشتمل على تناقض وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين يناقض قوله الحركة
تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها
من علل حادثة جزوية فالكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم التسلسل ان كان دفعة فهو

محال وان كان السابق علة للاحق ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق و
المعدوم لا يكون علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سبب الحدوث حركة
جزوية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس والحركات
في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد يجب تحريك الجسم اليه
واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة
الايجاد لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريده حال كونه
في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الى الجسم الذي
هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى الحد الذي يريده تنتفي تلك الارادة
ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الى حد حد سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة
سببا لوصول يتأخر عنها فيستمر الحركات والارادات استمرار شيء غير قار على سبيل تصرم وتجدد
والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو شرط ما يتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا
العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة للاحق فلم لا يجوز ان يكون الحركة السابقة علة
للاحقة وبذلك يحصل الاستغناء عن اثبات هذه النفس والجواب وان الشيخ لم يستدل بهذا
على وجود النفس بل استدل باستدارة الحركة على وجود الارادة وبها على وجود النفس ولذلك
قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة سببا بها تكون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة
من غير ان اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون
سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في
كل وقت لما لم يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة بسببه واستمرت
اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل سواء شيء خاص لتخصص قابله والجواب
ما مر وهو ان العلة القارة بانفرادها تمتنع ان تقتضي الحركة والعقل الفعال فلا يصدر عنه حادث
الا عند حدوث استعداد في القابل ولا يكر فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه
لا يستقيم على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا يدرك العقل
وان اثبتوا انها تدرك العقل فهي لا تحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل

ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق المادية على نحو التوهم او التخيل وعلى مذهب الشيخ ان النفس
الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة في جسمه كنفوسنا ويأتي الغرض فيها
بمحل عامر موعد وتنبيه اما الشيء الذي تتشوقه الجسم الاول في حركته الارادية فموعد
ببيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي الا لطلب شيء ان يكون
للطالب اولى واحسن من ان لا يكون اما بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل المعني فان فيه ضربا
خفيا من طلب اللذة والساهي والنائم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما وتبديل حال مملولة او ازالة
وجع ما فان النائم يتخيل واعضاؤه ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم واليقظة
او في الشيء الضروري كالتنفس او في الشيء الذي يصير كالضروري كمن يرى في منامه شيئا مخيفا هددا او جعل
جدا فهربا انزع للهرب او الطلب واعلم ان التخيل شيء والشعور بالتخيل انه هو ذا التخيل شيء والحفظ
ذلك الشعور في الذكر شيء وليس يجب ان ننكر وجود التخيل لاجل فقدان احد الاخيرين قد ذكرنا ههنا
ان الحركة الفلكية لا تراد لذاتها بل يراد لحصول وضع كل وكان حصول الوضع الكلي ليس ايضا لذاته
مرادا بل انما يراد لشيء آخر وكان من الواجب ان يبين الشيء الذي هو لذاته غاية لهذه الحركة لكن هذا
النمط لما كان مقصورا على اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات
كان ايراد ذلك فيه اولى فوعد ببيانه هناك وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك
لانه احتاج الى ذلك في الاستدلال على وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك في هذا الموضع
ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شيء يرى وجوده اولى من عدمه وهو غرض ما
مشعور به على الاجمال ليتميز به الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة وليتميز ايضا
بين الافعال النفسانية والافعال العقلية على ما يجيء بيانه في النمط السادس ثم ذكر ان المشعور به اولية
المطلوب قد يقع على وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا وذكر حركات
ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنائم فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الى غاية مشعور
بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كل واحد منها واجاب عن شبهتهم وهي ان العابث والساهي
والنائم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب ان يتذكروها لان تخيل الغاية والشعور به وحفظ
الشعور ثلاثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر يدل على وجودها جميعا وعدمه لا يدل

على عدم واحد منها بعينه بل على عدم الشئ منها لا بعينه او على عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم
المذكور على عدم التجلل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد صرح بكون المذكور مركبا من
حفظ وادراك على ما اوضحنا ه والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب

النمط الرابع في الوجود وعلله

اقول الوجود ههنا هو الوجود المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود
المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهيتها ولا جزءا من
ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود
وعلله **تنبيه** انه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس
بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه
كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان
قول هؤلاء لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد
لا على سبيل الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه
على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك المعنى الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس
او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا
اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين لا يتأتى ان يحس بل ولا
ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل متخيل فانه يتخصص لا محالة بشئ من هذه الاحوال واذا كان كذلك
لم يكن ملائما لما ليس هو بتلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو
واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال
في كل كلي **اقول** يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه
وهم المشبهة ومن يجري مجراهم بدعوى القوة الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا
حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض
وجوده محال عكس نقيضها والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون وجود

شئ يناله الحس باعراضه لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب
ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح للسابق وذلك لان المحسوس هو ما له مكان او وضع
بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه على فساد
قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي هي مجردة
عن الغواشي الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي هو
جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص انما
ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ
يمتنع ان يكون مقولا على الانسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه
مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم
ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو
طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة
والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من
حيث حقيقته الاصلية التي لا تختلف فيها وما في الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا
البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس
وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي تعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان المأخوذ
مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليهما
وهم وتنبيه ولعل قائلا منهم يقول الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من
يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو مما
ذكرته او تركته كالانسان في الانسان نفسه **اقول** هذا هو الوهم وهو ان يقال الكم قد
اشترطتم في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء ذوات اقدار
متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال
انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذا طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود بحيث يدخل في الوهم والحس

لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد
هذه الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة والجبن مما يدخل في الحس
والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات
المحسوسات وعلايقها **اقول** لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا بموهوم
لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان
العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه
ايضا على ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا بموهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم كالعشق
والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليس بمدركة
باحدهما اصلا واذا كان حال الحواس والمحسوسات وعلايقهما هذه فان ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه
المراتب بالذات فاولى بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه
من حيث حقيقته الذاتية التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق
وجوده **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو الحقيقة
وهو بمعنى المصدر ويدل بالاشتراك على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم
ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق
باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصوده
في اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبداء للوجود غير محسوس فلما بين ان كل موجود
في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة
المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبداء الاول الذي يعطي كل
ذي حقيقة حقيقته وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما مضى ولذلك سماه
تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبداء الاول سائر الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان
البيان اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج
ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشيء قد يكون معلولا باعتبار ماهيته بحسب
اعتبار حقيقته وقد يكون معلولا في وجوده والكان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة

بالسطح والخط الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم مثلثيته وتكون جزءا من
حدها وتلك هي العلة الفاعلية او العلة الغائية **اقول** يريد ان يشير الى العلل وهي اما علل الماهية
الشيء او علل لوجوده والاولى ينقسم الى ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل
وهو الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة مقارنة الذات وما يباينها والاول هو الموضوع والثاني ينقسم
الى ما يكون علته هو الايجاد نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل والثاني هو
الغاية والمادة والموضوع منها ليسا من العلل الموجبة بخلاف الباقية والجنس والفصل فانهما كانا مقومين
للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول على الباقين بانه هو والعلل والمعلولات
لا يكون كذلك واذا تبين ذلك فنقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتاه ولم يقل
هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة تكون للاجسام المركبة وايضا
السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا تكون
صورة فيه وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له في الوجود
ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل **قوله** واما من حيث وجوده فقد
يتعلق بعلة اخرى الى اخره واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله او الغائية الى ان الغاية
لا تفيد وجود المعلول بل تفيد فاعلية الفاعل وهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة
غائية بالنسبة الى المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في الاعيان كما اشار
الى ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية
وبين علل يفتقر اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر الخط والسطح
المشبهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر اليه الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات
ماهيته كالجنس والفصل وبين سائر العلل اعني العلل الاربع المذكورة **اشارة** العلل الموجبة
للشيء الذي له علل مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجميع
بينها **اقول** لما ذكر ان العلل فرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان هذا النمط

مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية
بسائر العلل وكيفية تعلق احديهما بالاخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صورة
الى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في موضوع والى ما لا يوجد في موضوع والى ما لا يوجد فيه
والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ
لم يتعرض لذكر هذا القسم ان لم يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة والشيخ
خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم يكون علة
اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة لصورة السرير دون مادته
واليه اشار بقوله علة لبعض تلك العلل كالصورة مثال الثاني الجوهر المفارق الذي هو علة لصورة الجسم
ومادته معا واشار بقوله او لجميعها وعلى التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فيكون هي
علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع
بينهما **قوله** والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة
لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست علة
لعليتها ولا لمعناها **اقول** ماهية الغاية ومعناها كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم
الى مبدع والى محدث على ما سيأتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود المعلول بماهيتها
ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متأخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها علة والعلة
لا يمكن ان تكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا يكون علة بل ربما يكون
معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل
فهي علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية موجودة فماهية الغاية تكون علة
لعلة وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية
بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل
الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك
الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود
المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود ولا خلاص عنه

الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان الطبيعة ما لم تتشوق لذاتها شيئا كاين ما
مثلا لا تحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء فكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دال على وجود ذلك الشيء
لها بالقوة وشعورها لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولى
فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود **اقول** العلة الاولى لا يمكن ان يكون صورة
لوجب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة لوجب تقدم الفاعل عليها ايضا بالاطلاق واما في
صيرورتها مادة بالفعل ولا غاية لوجب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود
علة اولى فهي علة فاعلة لكل موجود معلول ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق علل معلول كان في
الوجود **تنبيه** كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان
يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته
وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته شرط
مثل شرط عدم علته صار ممتنعا او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقترن بها شرط لا حصول علة
ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا
يمتنع وكل موجود اما واجب الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته **اقول** يريد قسمة الموجود
الى واجب الوجود لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة **قوله** فهو الحق بذاته اي الثابت
الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق الوجود بغيره على وهو اسم من اسماء الله تعالى **اشارة**
ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو
ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره **اقول**
يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة بغاية وتقريره ان الممكن لو كان يحتاج ذاته في ان يكون
موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح شيئين متساويين من غير مرجح فاذن الاول
حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من
ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى
فلحضور شيء او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فيكون غير واجب ايضا ويجب بغيرها

والتزم هذا بيانه اقول يريد اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت
احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في
الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يدور او لا يحتاج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم
الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب آخر نذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان
يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة الى شيء
خارج عنها تجب به قال الفاضل الشارح يمكن ان تقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن
ان تقرر بتقسيمات والشيخ قرر على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير
على الوجه الاول ان الممكنات اذا تسلسلت لم يكن لها بد من شيء تحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد
منها وكل موجود مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا
لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا الفصل موقوف على بيان ان السبب لا يجوز ان يكون
متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك
عندهم جائز ثم اذا اثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فحينئذ لو حصل التسلسل لكانت
الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه ان يذكره
في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مؤاخذة لفظية وهي ان استناد الفعل الى ما قبله
بالزمان محال لانه استناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع تقدم
المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في
احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتأخر عنه لكان استناد كل ممكن الى آخره لا الى اول ومراد
هذا الفاضل هو هذا المعنى والثاني الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي
لا ينبغي ان يلتفت في الاجابة المعتوبة الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة
خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شيء خارج عنها على وجه
ابسط فجعل الدعوى اعم من هذا بان حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون
كل واحد منها معلولا بالاحتياج الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة
اصلا فتكون واجبة غير ممكنة فكيف تتأتى هذا وانما تجب باحادها هذا تقرير البرهان بالقسمة

الى قسمين احدهما ما ذكره فاوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة ينقسم الى ثلثة اقسام لان علة الجملة اما
ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله واما ان تقتضي علة هي الاحاد
باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك والجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس تحت
الجملة بيان فساد القسم الاول وجهه ان الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان
نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني باطل لان علة الشيء يجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الاحاد
ليس مقتضى للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائه يكون على ثلثة انواع احدها ان يحصل عند اجتماع
الاجزاء آخر شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع
متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع
شيء آخر هو مبدأ فعل واستعداد كالمزاج الحاصل بعد تركيب الاستقصات والمركب في الاول
هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة
المفروضة ههنا من النوع الاول حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد قوله
واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا
لان علته اولى بذلك هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة ان كان معلولا فلم يكن
بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولى منه بالعلية
قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي ومعناه ظاهر وفساد الاقسام
المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا للاحاد
ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت احادها لم تحتج اليها بل كلما كان شيء علة
لبعض الاحاد دون بعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لما ثبت ان كل جملة معلولات
يفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق
كانت اولا علة لواحد واحد وبينها بالخلف فرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك
كون الكل غير محتاج اليها وهذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح
لما كان امتناع كون بعض الاحاد للجملة انما يبين بان يقال بعض الاحاد ليس علة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة

لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الآحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة
الاخيرة **اقول** لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيد الجملة في صدر الفصل بكونها غير شيء من آحادها
والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت جملة الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة
ايضا لآحادها افرادا كما قدمناه **اشارة** كل جملة مرتبة من علل ومعلولات على الولاء وفيها
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل
ومعلولات مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت
الى علة خارجة عنها وذكر ههنا لانها ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة
غير ممكنة **اشارة** كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر
انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان
فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات
التي احتاج اليها لانتاج المطلوب ذكر ان كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية فلا يخلو اما
ان لا يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة على علة غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم
الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة ولا يمكن ان يكون تلك الخارجة ايضا
معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة
والقسم الثاني يقتضي اشتمالها على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذن كل
سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره
واعلم ان الدور وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا لانه
يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور شاملا له لم يفرد الشيخ له
قسما **اشارة** وفي بعض النسخ **تنبيه** كل اشياء تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم
لها فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر
واما ان يكون ما تختلف به لازما لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر
واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا
عرض لما تتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود

وتقريرها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كهذا الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل
اما بالاعتبار كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد وعمرو
في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة
في امر مقوم تشتمل لا محالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه فاجتماعهما لا يخلو
اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون فالاول هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم
لا يخلو اما ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق
والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون
الحيوان ناطقا واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرضنا في الكتاب واما اذا كان
شيئا واحدا وكان لازما للجزء المقوم فرض الذي يكون للاتفاق لو جاز لكان المركب منهما شخصا
واحدا لا غير يكون نوعه في شخصه وذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار
المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود
عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفين بالكلية وبالعكس ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان
عليهما فان الانسانية متقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية وما في الكتاب غني عن التطبيق
اشارة وقد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى
مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست
هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود **اقول**
هذه مقدمة اخرى لمسألة التوحيد ومثال كون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية سببا
للزوجية للاثنين ومثال كون صفة هي الفصل سببا لصفة اخرى هي خاصة اخرى كون المتعجب سببا
للضاحكية ومثال كون صفة هي العرض سببا لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سببا
لكونه مرئيا والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية
والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات عن الماهية وصدور بعضها

من بعض ولم يجز صدور الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع
اضطرابا لمن سببه ان عقول العقلاء واوهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدل على ان
الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منه وحكم بعد ذلك بان
الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات تعالى
عن ذلك ثم لما راى وجود الممكنات امرا عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود الواجب مساو
لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضا عارض لماهية غير وجوده تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا لماهيته لزم ان لا يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات
المعلولات واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط هو
الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك على اشياء مختلفة انما يقع عليها لا بالاشتراك
اللفظي كوقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء كوقوع الانسان على اشخاصه
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخر كوقوع المتصل على اشخاصه بل على الاختلاف اما بالتقديم والتاخر
ووقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولية وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا
وعلى ما ينقسم بوجه آخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف ووقوع الابيض على الثلج والعاج
والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها بالتقديم والتاخر وعلى الجوهر والعرض
بالاولية وعدمها وعلى القار وغير القار كالسواد والحركة وبالقوة والضعف بل على الواجب
والممكن بالوجوه الثلثة والمعنى الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية
او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما
او مفارقا مثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بماهية ولا جزء
ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك لان من طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا
من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض
او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه
على وجود الواجب وعلى وجودات الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول
على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم

واذ تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد
كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات
في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وما اورده ههنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه
انحلالها **اقول** فمن شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكماء ان انية الواجب هي ماهيته قوله
لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيئا
منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما
معا الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الآخر عارضا **والجواب** ما عرفته مما تقدم واعتبر
النور المشترك الواقع للانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف ساير
الانوار وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحيوة واستعداد تبدل الصور النوعية
بخلاف ساير الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا
على ما ظنه لكان المحتاج الى سبب يقتضي العروض هو الممكن لا الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض
لا يحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق ما ذكرناه اولا ومنها **قوله**
اتفق الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده وكيف والوجود
عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون
قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى
معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا فما الفرق **والجواب** ان الحقيقة التي لا تدركها
العقول هو وجوده الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية التي هي المبدا الاول للكل والوجود الذي
تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود ولساير الوجودات وهو اولي التصور وادراك
اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة
وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق المدرك
لا للوجود الخاص تعالى ومنها **قوله** لو لم يكن حقيقة الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي
لا مدخل لها في علية وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة الممكنات هو
الوجود المساوي لوجود الممكنات **والجواب** ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص

المخالف لسائر الوجودات لقيامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح
على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك وفي ابطال مذهب ذيمقراطيس
في الجسم الذي يتجزى وفي وجوب كون الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية
لا يجوز ان يختلف مقتضياتها اعني العروض للماهية والاعراض والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية
لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء ويقع عليها بالتواطي والوجود ليس كذلك ثم انه
اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على الوجود
بالوجود بان قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ يكون التالي في المتصلة المذكورة
اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انا نعلم بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود
والشيء لا يكون مشروطا بنفسه وايضا يجب ان المقدم هو التأثير لكن الماهية لا يتصور ان يؤثر
الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها
اعني كونها في الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة
بالوجود عليه كذلك فاعلة له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوره ان للماهية
ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الماهية هو وجودها والماهية
لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود
عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانها ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف
الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعان اجتماع
المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط
ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان الماهية يكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة فيها ومنه
اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم يكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة
بل انما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب ان عدم اعتبار
الوجود مع الماهية عند اقتضائها صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها

عن الوجود وهي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فاذن لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي
لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث
وان كانت مؤدية الى الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في
هذه المسألة التي هي اعظم المسائل الالهية شانا في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبيه على مزال الاقدام
واجبا لئلا يفسد عقائد المبتدئين باغتراره **اشارة** واجب الوجود المتعين **اقول**
هذا الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود ما لم يتعين
لم يكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره
ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او لا يكون لذلك بل يكون لامر غير كونه واجب
الوجود اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب وجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب واليه اشار
الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينئذ
لا يخلو من ان يكون اما لازما للتعين او عارضا له او معروضا له او ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة
المذكورة وكلها محال والى هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو معلول ثم
شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما للتعين المعلول
لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون وجود
الواجب لازما له كون الوجود بسبب ماهية ام بسبب صفة اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل
المتقدم وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما للتعين كان الوجود لازما لماهية غيره
او صفة وذلك محال انه ثم بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا للتعين المعلول لغيره
اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي الافتقار الى سبب
يقتضي العروض والتعين معلول ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله
وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلول للغير
عارضا للوجود الواجب بقوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه يقتضي
كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان
الاستحالة بمعنى اخر وهو ان تعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هي طبيعة عامة

فاذن يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة وحينئذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب تعين آخر خصصها او لا ثم عرض لها التعين الاول
بعد تخصصها وهذا قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة
خاصة قد تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا
لعلة ذلك التعين واشار اليه بقوله فان كان ذلك وما يتعين به ماهية واحدة فتلك العلة علة لخصوصية ما
لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك اشارة الى ما يتعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان
ما يتعين به الوجود الواجب وما يتعين به ماهية الخاصة الموضوعة لذلك التعين واحدا فتلك العلة التي علة التعين
المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون تعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة خاصة بعد ان تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام في التعين المعلول
المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة
قسم واحد وهو ان يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه
يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام
الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما
وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله
فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن بعينه
لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب
الوجود لازما للتعينه هكذا او ان كان واجب الوجود لازما التعينه وجعل ذلك الى قوله او صفة وذلك محال
قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة
رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبه صح القسم الاول
وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما يتعين به عارضا لذلك الى قوله وكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني
مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان
ما ذكرناه اشد انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة
مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتى يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما

او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما سلبيين بحجج عامة
وابطال استدلالات اوردها على اثباتها كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية
عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك ههنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب
الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة
لا يمكن ان يتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان يتكثر بامر يضاف اليها وسيجيء بيان كيفية تكثرها
في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا
واختلفت بتعينات غيرها ليس بشيء لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شيء ومن
حيث تشترك في شيء فليست تعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين
آخر ليس بشيء ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة من الاجناس والفصول وبانفسها كالانواع
البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصلح لان يكون عامة عقلية ولان يكون خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم
اليها يصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا تحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين بالعرض
امرا سلبيا لما كان عدم الشيء مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام يصلح لان
يصير فصولا فضلا عن ان يكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان
نورد في اثناء ما لا يتعلق بهذا على طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها
بتعين فيتركب ماهيته فليس ايضا بشيء لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات
باللاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية يصير
اشخاصا بتعينات زايدة عليه كما ظنه فايدة اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد فانها تختلف
بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون
من حق نوعها ان يحمل على كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذ كان
لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه قد تبين ما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد
نوعي واحد اذا لم يكن مع كل احد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة
انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص الا اذا كان تعينها لازما للنوع
كان من حق نوعها ان يوجد شخصها واحد فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه القاعدة الكلية ما ذكره بالعرض

بنه عليها وادعى الفاضل الشارح ان هذه الفائدة يشتمل على حجة خاصة على ان واجب الوجود يستحيل
ان يكون نوعا للاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا
للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة شاملة للاشخاص وللانواع ثم اذا تبين
منها ان النوع المتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي
انتج ان واجب الوجود ليس نوعا مشتركا فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت
هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال آخر وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء الذي
لا يكون بذاته قابلا للتكثر في ان يتكثر محتاج الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر
لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الى قابل آخر بل انما احتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا
الحكم ليس على الاشياء متماثلة كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تكثر بماهياتها ولا على كل الاشياء
متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تكثر بفصولها بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها
ان توجد في الخارج غير مختلفة الا بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقد سقط النقض الذي اورده الفاضل
الشارح بان الوجود متكثر في الواجب والممكن من غير مادة **تذنيب** فقد حصل من هذا ان واجب
الوجود واحد بحسب نفس ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا هذه النتيجة لما مضى وافاد
بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زايدا على ذاته فان التعين انما يكون زايدا عند كون
الذات مقولة على كثيرة **اشارة** لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع
لوجب بها ولكان الواحد منها او كل واحد منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم **اقول** يريد نفي التركيب والانقسام عن واجب الوجود
على وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن اجزاء قد يتقدم
المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء واحد يتقدم المركب كالخشب للسرير وجزء آخر يلحقه
فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون الوجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير
والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى
والصورة وقد يكون بحسب الماهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام
يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب والمنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو هو فان الجزء ليس هو

بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد
منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب الوجود
ذا ماهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود
كالانسان المتصف بالوحدة الصاير بذلك واحدا لكان الواحد من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل
واحد منها كالشيئين او كالاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى الى ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة **قال** الفاضل الشارح الجسم
المركب من الهيولى والصورة لا يتقومه احد جزئيه وهو الهيولى لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت فهو الجسم
ولذلك قال الشيخ ولكان الواحد من الاجزاء وكل واحد منها متقدما **اقول** الهيولى في الكائنات
الفاسدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو كالصورة اولى وقال
ان هذه العلل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء عن السبب
الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان يكون الا
واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب **قال** وظهر من ذلك ان هذه
المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها **واقول** المطلوب ههنا كون المركب ممكنا
في ذاته وهو ليس متعلق بمسئلة التوحيد والقول بانه مبني عليه لا يخلو من تعسف ما وذلك ظاهر **اشارة**
كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته ولا يجوز ان يكون
لازما لذاته على ملازمه فبقي ان يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشيء اما جزء ماهيته بالقياس الى
ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الى اشخاصها على ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات
الشيء فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته
او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته على ما بان
في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم
ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ
الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته **تنبيه**
كل متعلق الوجود بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق الوجود

ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته اعني كالاته الثانية والى ما يتعلق وجوده به
وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره
لكن يصدق عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض
الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها **قوله** وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية
وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس **قوله**
وواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم فيما سبق **قوله** وايضا فكل جسم محسوس فيتجدد جسما
آخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسمية وهذا بيان آخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم
نوعي فيتجدد جسما آخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان فلكيا نوعه في شخصه
هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فيتجدد لكل جسم على الاطلاق
جسما آخر من نوعه فمعنى لفظ الا من قوله الا باعتبار جسمية ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه
وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي فيتجدد جسما آخر من نوعه ذلك او غير نوعه باعتبار جسميته وهذه القضية
صغرى البرهان وكبراه ما تقدم وهي ان كل ما يجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول **قوله** وكل جسم
محسوس وكل متعلق به معلول وهو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به

اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان كل ماهية لما سواه مقتضية
لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل
الوجود في مفهومها بل هو طار عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
اذن الى ان ينفصل عنه بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس
ولا فصل **اقول** يريد نفي التركيب بحسب الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته
لان ماهية ما سواه ليس الوجود بل ما يقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب
ثم احترز عن ان ينتقض حكمه هذا في الوجود فقال واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من
ماهية شيء بل هو طار على الاشياء التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشياء هو كونها
في الخارج فهو امر ما عارض لها من حيث هي معقولة فاذن واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في امر ذاتي جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشياء بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته

لان الانفصال بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض الا مع عدم الاشتراك فلا
يكون اما بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على ذلك مختلة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها
والاشتغال بجوابها **قوله** ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر
الوجودات بامر زائد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب
فالجواب ان شرط العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبارات عن الواجب والشيء لا يصير باعتبار
عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء
غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله عن متحقق آخر مثله **قوله** فذاته ليس لها حد اذ ليس لها جنس
ولا فصل **قال** الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من
البحث في المنطق **والجواب** عنه ان المقصود هاهنا انما كان نفي التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفى
الحد المقتضي لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي **فالجواب** انك نقلت في المنطق عن الشيخ
انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد توجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط
توجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الى حاق الملزومات في تعريفها بها لا تقصر عن التعريف بالحدود فهذا
ما ذكرته في المنطق ولم ترد عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو منفصل بالحقيقة
عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذن لا تعريف له
يقوم مقام الحد **وهم وتنبيه** ربما ظن ان معنى الوجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم
الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ فان الموجود لا في الموضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني به
الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف ان زيدا هو في الوجود بل معنى الحمل على الجوهر كالرسم
ويشترك فيه الجواهر النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها
لا في موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه
موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحمل على
زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له
كالماهية لغيره **واعلم** انه لما لم يكن الوجود الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة كالجنس لم يصر
باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون

لا في موضوع جزءا من المقوم فيصير متقوما والا لصار باضافة المعنى الاجنبي اليه جنسا للاعراض التي
هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه يعلم بالتنبيه على مفهوم
العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة **تنبيه** الضد يقال عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل
ما سوى الاول فمعلول والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند
الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير جامع اذا كان في غاية البعد طباعا والاول لا يتعلق ذاته
بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له وهو غني عن الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له
ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه الا بصريح العرفان العقلي **اقول** الند المثل والنظير
والباقي ظاهر **اشارة** الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل لذاته معقول لذاته **اقول**
يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق
الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد
اي عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في كلام عهدة اي لم يحكم بعد و
في عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدة على فلان اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى
الاولى وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زائدة
اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول بها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احاله
على ما بين في النمط الثالث **تنبيه** تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته
وبراءته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا
عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو
يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في الكتاب الالهي سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق لاية **اقول** ان هذا حكم لقوم ثم يقول او لم يكف بربك
انه على كل شيء شهيد اقول ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء
الطبيعيون يستدلون ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى نهاية على وجود

محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر
في الوجود وانه واجب او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته
ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على
الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف من ذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على
المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب
علة لم تعرف بها كما بين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين المذكورتين في قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق
وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد لانه اعني مرتبة الاستدلال بآيات
الآفاق والانفس على وجود الحق ومرتبة الاستشهاد بالحق على كل شيء مأثر الطريقين ولما كان طريقة
قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق **النمط الخامس في الصنع**
والابداع يريد بالصنع ايجاد الشيء مسبوقا بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط وبالابداع
ما يقابله وهو ايجاد شيء غير مسبوق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد **وهم** انه يسبق الى الاوهام العامية
ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسميه العامة
المفعول مفعولا والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وصنع وفعل وهذا اوجد وصنع وفعل وكل
ذلك يرجع الى انه قد حصل للشيء من شيء آخر وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهدونه من فقدان البناء وقوام
البناء حتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم
عنده انما احتاج الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان بذلك فاعلا فاذ قد فعل
وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل قالوا ولو كان
مفتقرا الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى موجد آخر والباري ايضا كذلك الى غير
النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان احتياج المفعول
الى فاعل انما هو للمعنى المشترك بين معاني الفعل الصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه عن الفاعل
اعني احداث الفاعل اياه فقط واذا احدث فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل
اهل النظر منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدتهم بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال

وقد ذكر منه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف
الثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الى الفاعل لكان محتاجا اليه في وجوده فاذن لكان الفاعل
ايضا كذلك ويتسلسل قوله انه يسبق الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير
الوهم حسب ما يعتقد العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله
وقوام البناء اشارة الى نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح
وانما قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا
الجوهر حال بقائه محتاجا الى الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض
المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا
الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قايلين بزوال
الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون بذلك وقوله لان العالم عنده انما يحتاج الى الباري
الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم اول المذكور وقوله وقالوا لو كان يعوز الى الباري
من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني **تنبيه** يجب علينا ان نحلل معنى
قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في الغرض دخول عرض لما ذكر
ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة انه مفعول ومصنوع او موجد اراد ان
يحلل المعنى المشترك من هذه الالفاظ وهو قوله موجود بعد العدم بسبب شيء الى اجزائه البسيطة وينظر في جميع
اجزائه معتبرة في الاحتياج او بعضها معتبرة فيه فقط والباقي تقارن لذلك البعض بالعرض ليعين المعنى المتعلق
بالفاعل **اقول** وانما استعمل لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شيء للتخفيف **قوله**
فعولي اذا كان شيء من الاشياء بعد ما لم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شيء ما فانا اقول له مفعول
ولا نبالي الان كان احدهما محمولا عليه الآخر مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يراد فيقال موجود بعد
العدم بسبب ذلك الشيء يتحرك من الشيء ومباشرة وبآلة وبقصد اختياري او غيره او بطبع او بتولد او غير ذلك
او شيء من معاني هذه فلسنا نلتفت الان الى ذلك على ان نحقق ان هذه امور زايدة على كون الشيء مفعولا
والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل على هذه المساواة انه لو قال قايل فعل بآلة او بحركة
او بقصد او بطبع لم يكن او ورد شيء يتضمن كون الفعل فعلا او تضمن تكرارا في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان

مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع واما التكرر فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال
فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان معناه انا نعبر ههنا عن معنى المحدث بالمفعول سواء كان احدهما
محمولا على الآخر مساويا حتى يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث مفعولا ولا
ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان
المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى متخصص مساويا لمعنى المفعول واشار
الى الزيادات اذ ذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة
والمحدث بالمباشرة تقابله المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر وتقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض
المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث ولا اعتماد اثم يتولد من ذلك الاعتماد
الحركة فيقولون لحدوث العالم لا اعتماد عنه حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه
والحدوث بهما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث
المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من
الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث والابداع فاستعمله الشيخ ههنا على انه مساو للاحداث
واستعمل المحدث على انه مساو للمفعول والذي يقابله بعنى المحدث على انه مساو للفاعل واشار مع ذلك الى ان
المتكلم ليس نحو هذا التخصص مصيب وان كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض
اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام غير ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك
قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا وكون الثاني مناقضا
ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال والانصاف ان الحق معهم لان اصل اللغة لا يسمون النار فاعلة
للاحراق ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء فاذا كان الامر كذلك صح ما قالوا
اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع
والايجاد مع اختلافها لا لاتها في اللغة العربية بل وردها جميعا لينبها على ان المقصود هو المعنى المشترك بينها
ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجردا والايجاد والصنع كانهما يحتمل اعتبار شيء آخر وضع
الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة

بان الله فاعل تطابق قولهم انه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل في الارادة فرد
الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا انحن نصطلح على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل
وقوله هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان اهل اللغة انقولون للنار فاعل للاحراق وللثلج
فاعل البرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا آخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل
باشجاركم وقول الشاعر وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك
فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير
ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوى المجاز تقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على
خلو الكلام عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا يدل على ما ذهبنا اليه

قوله واذا كان مفهوم الفعل الخ اذا كان بعض مفهوم الفعل فليس يحضرنا ذلك في عرضنا في مفهوم
الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق
بالفاعل وجود المفعول واما كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس للفاعل ولا لجاعل اذ هذا
الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود
لا وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح ههنا على
ان معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح
عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصوده شرع في تحليل ذلك
المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا
بالفاعل لانه لا شيء وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل هذا الوجود
فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف يجب بماهياتها لا بذواتها لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو
الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذن هي لا وجود شيء ليس بواجب
واما وجود شيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبين في الفصل التالي لهذا الفصل ان المتعلق
بالفاعل اولا وبالذات انما هو وقد ذكر الفاضل الشارح ان البحث ههنا عن ان التعيين الشيء المحتاج الى
الفاعل والتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج
عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث كيفية الوجود متاخرة عنه وهو

متاخر عن الايجاد المتاخر عن الاحتياج الى الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة للاحتياج لتأخر عن
نفسه بهذه المراتب اقول هذه فايدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة فالان لعترانه
لاي امر ما يتعلق فنقول انه مفهوم كونه واجب الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب
الوجود بغيره دائما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب
الوجود بذاته من حيث المفهوم او يمنع شيء من خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهوم اخص
من مفهوم الاخص والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل على معنيهما
معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى
لو جاز ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر
ولان هذه الصفة دائمة الحمل على المعلولات ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه
مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل المتقدم انه لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق
بالغير لا لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر اولا ان الاول
من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان يقسم الى غير مسبوق
بالعدم وهو الواجب بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير
يشمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شيء من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق
بالعدم من حيث المفهوم وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس كبراه الذي كل معنيين
احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه
وبيان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد تحقق للاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فانه
لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا بغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير
للواجب بغيره اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق
ليس للمسبوق بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا بغيره بل كان
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه الاخر
اي بسبب كونه واجبا بالغير فاذ ثبت هذا يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات

وجوده فثبت ان هذا التعلق للمعلول دايما كان بخلاف ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان
ايضا كون المعلول مسبوقا بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة حاصلة للمعلول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا
عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك
لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل
الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم ليس الا ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا
الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب **اقول** اما قوله لا حاجة الى بيان ان
وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان منشاء الخلاف هو ان المفعول في اي شي
يتعلق بفاعله فذهب الحكماء الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به الفاضل فكان من
الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان
السبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر منه ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك فبينه
في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير
سواء كان دايما او غير دايم متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ اما البحث
عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس يعتد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث
وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن الشيخ ههنا بصدده كما صرح به في اخر الفصل ولو كان
هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا
البحث واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس بشي ايضا لانه بين ان الواجب
بالغير لا ينافي الدايم وان علة التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا
والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين
لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة

والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة
فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل الاتفاق على ان كون
الشي ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة فاذا كان الامر كذلك
ظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة **اقول** هذا صلح من غير تراضي الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا
كتبهم بالاستدلال على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا
او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان
موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار
بل بنوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان متبعي الاوايل
من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل الشارح اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا
الاول قدماء ثمانية هي صفات المبدا الاول فمنهم من يجعل الواجب لذاته تسعة ومنهم من يجعلونها
معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شي انما احترزوا عن التصريح به لفظا لا انهم محترزون عن ذلك
معنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا للفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر
الا عن فاعل ازلي تام في الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي
ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية
وايضا لما كان المبدا الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا وذلك
في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته واختياره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين من الطبايع
الجسمانية على ما يجي بيانه **تنبيه** الحادث بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي ع
على الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا يثبت مع البعد وثم بعد
فيه ايضا بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات
الفاعل وقد يكون قبل ومع وبعد فهي شي آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل هذا
الاتصال الذي توازي الحركات في المقادير لم يتالف من غير منقسمات يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق

بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعنى الزمان الا انه لم يتعرض لتسميته فى هذا الموضع
بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته هذه مضافة الى قبلية قد زالت فلا قبل لا يوجد مع
البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التى توجد القبل والبعد منها معا بل قبل يزول وقبلية عند
تجدد البعدية فليست هذه القبلية هى نفس العدم لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل
لانه قد يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ يتجدد وينصرم فهو غير قار الذات وهو متصل فى ذاته اذ من
الجايز ان يفرض متحرك ما يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا
الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين فى النمط الاول ان مثل هذا
المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما فى الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفى الماهية
والشيخ قد نبه على انيته فى هذا الفصل وسيشير فى الفصل الذى يليه الى ماهيته ولذلك وسم احد الفصلين
بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها هنا لاحتياجه اليها وكونها
غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم انه انما نبه هنا على وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية الخاصتين به فانه هو الشئ الذى يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا توجدان معا وذلك
لان الشئ قد يكون قبل شئ آخر قبلية بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه فى زمان هو قبل زمان ذلك الاخر
فالقبلية والبعدية للشيئين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب شئ اخر بل لذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين بها لا لشئ اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل على وجود الزمان ولا
يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن ساير اقسام القبلية
والبعدية بانهما اللتان لا توجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقى لان المع يجرى مجراهما فى معانيهما المختلفة
لكن لما كان الزمان معروفا بانيته لم يلتفت الى ذلك وهو القبلية والبعدية اللاحقتان للزمان ايضا بنفسهما
لا توجدان الا فى العقول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا توجدان معا فكيف
توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما فى العقل لشئ يدل على ثبوت وجود معروضهما الذى هو الزمان
مع ذلك الشئ ولذلك استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقرر هذه المعانى

فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت موجودة فى الخارج لكانت القبلية الواحدة
قبل موجود اخر بقبلية اخرى ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود فى الخارج الذى يلحقه القبلية لذاته
ويلحق ما سواه مما يقع فيه بسببه فى العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات المختصة بزمان دون زمان لانها
امر اعتبارى يصح تعقله فى جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع فى زمان معين كان حكمه حكم ساير الموجودات فى لحوق قبلية
اخرى تعتبر بالذهن ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهنى ويندفع ايضا اعتراضه
بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا فيتقابل انهما لا توجدان معا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان
يجب ان يوجد معروضاهما فى العقل ولا يجب ان توجدا فى الخارج معا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف
بالقبلية الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشئ ما يكون معقولا بسبب ذلك
الشئ ويصح لحوق الاعتبارات العقلية من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان
على بعض هو هذا السبق المذكور فى عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان
زمان اخر قال والفرق بان الزمان منقض لذاته فلذلك استغنت القبلية والبعدية العارضتان له
عن زمان اخر ولم تستغن القبلية والبعدية والعارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان اجزاء الزمان
ان كانت متساوية فى الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن كان انفصال
كل جزء عن الاخر بماهيته فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من انات الثانى ان تجويز وجود قبلية وبعدية
لا توجدان معا فى جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضى تجويز كون العدم قبل وجود الحادث
من غير زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل فى الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول
بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافى اشارة
الى ما هو اول الاشياء الحوادث اجيب بان قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لم يوجد معه لان اليوم
ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة لذاتهما
وكان المعقول منه ان اليوم ما حصل فى الزمان الذى حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن
معناه انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس ولفظة كان مشعرة بمضى زمان وذلك
يقتضى ايضا ان يكون للزمان زمان اخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا يقتضى مثل هذا البيان
ووقوع الزمان فى زمان اخر والجواب ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال لا انقضاء والتجدد وذلك لا اتصال

لا تتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تأخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء
فالتقدم والتأخر ليسا بعارضين يعرضان للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتأخرا بل تصور عدم
الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتأخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشيء
آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتأخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار
كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته
وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم امس لم نحتج الى ان نقول اليوم متأخر عن امس لان نفس
مفهوميهما يشتمل على معنى هذا التأخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى
يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان معية شيئين يقعان في زمان واحد
لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين
لشيئين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا نحتاج في الاولى الى زمان يغاير
الموصوفين بالمعية ونحتاج في الثانية اليه **اشارة** ولان التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن
الا لذي قوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني تغير ومتغير لا سيما
ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد
وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم
والتأخر اللذين لا يجتمعان يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم الذين نبه على وجودهما
في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجد الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه التغير وهو
الموضوع لان التغير عرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم
محل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور
في الفصل السابق قد دل على وجوب كون حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن
هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن
ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سيأتي في النمط السادس فاذن الزمان متعلق بحركة يمكن
ان تتصل ولا تنقطع وهو الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن
النوع المتصل فالزمان كم مقدر للتغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تعينها صرح بتسميته فقال وهذا هو

الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة لان الحركة تزيد بزيادة المسافة
وتنقص بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء
يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى بتجزية المسافة
ويصير بعضها متقدمة وبعضها متأخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والمتأخر منها لا يجتمعان
بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة فالزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم والمتأخر اللذين لا
يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بعد هذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان
تنقسم الى متقدم ومتأخر وانما يوجد فيها المتقدم ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتأخر ما يكون في
المتأخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتقدم والمتأخر من المسافة معا
فيكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين للحركة فان الحركة باجزائها
تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة
والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة
والا لكان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراد
هذه النكتة الاجزة **تنبيه** كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا وليس هو
قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور
عليه لانه غير مقدور عليه وانه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كون القادر
عليه قادرا عليه وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث
يتقدمه قوة وجود وموضوع **يريد** بيان ان كل حادث مسبوق بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث
فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق فاذن له امكان وجود قبل وجوده
وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه
والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه
ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه
مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض
يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى

شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث
يتقدمه امكان موضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة
وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث
ان كان عرضا ومادة بالقياس اليه ان كان صورة فهذا التقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان
فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض واما الامكان
بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا
آخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة
يمكن ان تصير موجودة بالفعل ظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان
بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع
او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك
الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا
لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم
ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان
هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا
الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر
من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا توجد مع المواد وان لم يكن
حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها
بالقوة وتختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في نفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم
بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد
والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات
العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في نفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا الموضع ليزول الاشكالات

التي يورد ههنا فظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشيء قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان
ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا فاحبط بعضه عدم التميز بين الاعتبارات العقلية
والامور الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه صفة
لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار
عقلي متعلق بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج وهو امكان بل هو امكان
وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه
قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم
لا يقال وجود شيء في العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة لموجود
خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها
احكام موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من
حيث هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع
ان يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع
من حيث هو فيه وصفة للشيء من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار
الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل هذا الشيء الا في غيره لا يمتنع ان يقوم امكانه ايضا
بذلك الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت
الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق
عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه في الخارج لكنه من حيث تعلق
معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في
التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة
وبالهيولى فانها ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه بما مر من الفرق بين الامكانين
عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل

وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع وللامكان بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة
لوجود ذاتها ويكون بهذا الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله وقبل الشيء لا يحدث الا اذا صار
وجوده اولى ولا يصير اولى الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية
لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث ويتسلسل العلل دفعة ولو
حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث
معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فكما مر فالجواب عنه ان الشيء
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوب غير متأخر عنه ولا متقدم عليه
ووجوده انما يتحقق بانه يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك لا يستتم بل يتعلق بشرائط يستجمعها الحركة
المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه **تنبيه** الشيء
قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث
الذاتي مبنيا على تحقق التأخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشيء متأخرا عن لا وجوده وينقسم الى زماني
والى ذاتي لانقسام التأخر اليهما قدم الشيخ تحقيق معنى التأخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم
ان تأخر الشيء عن غيره يقال بخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع
الذي يكون التأخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان
في معنى واحد وهو التأخر بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحققه ولا يكون ذلك الآخر
محتاجا الى ذلك الشيء فالمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك
هو الذي بانفراده يفيد وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متأخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح
بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس
الى الشرط والمتأخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه
الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في
الوجود من غير عكس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتأخر اما المتأخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما تعال
المعنى المشترك تأخرا بالطبع ويخص التأخر بالمعلولية باسم التأخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس الشفاء

كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
اما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تأخرا بالذات والدليل عليه انه مثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر بالمعلولية
الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التأخر بالذات صريحا على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عما له بحسب ذاته
وهو تأخر بالطبع لا بالعلية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان
المتأخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير بالفرض متقدما وهو هو لان المعنى الذي به تأخره
هو امر عارض لذاته واما المتأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو لان المعنى الذي به تأخره هو ذاته
لا غير ولهذا اخصه الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتأخر بالمعلولية يجب ان يكون
في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون
ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب
وهو قوله وان لم يمتنع ان يكون في الزمان معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر
ووجود الآخر ليس عنه فما استحق هذا الوجود الا والآخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر
فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الآخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا مارا
على الآخر هو بيان التأخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه ومعناه ان هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا
يعني المتأخر كالمعلول مثلا عن آخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما استحق المتأخر
الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط
المتأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا مارا
على المتقدم وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول
ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست ارى هذا التفسير المنفصل مطابقا لالفاظ الكتاب قوله
وهذا مثل ما يقول حركت يدي فتحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا معا
في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح
على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة
على المعلول كونها مؤثرة فيه كان معنى قولنا العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا
تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا آخر فلا بد من افادة تصوره وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الى

المعلول الا اذا اعلى العلة بيانا لذلك ونسبه الى المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا آخر
غيره ونسبه الى الركاكة واقول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود
معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تقريبه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه
عن التقدم الزماني شرطا في وجود هذا التقدم **قوله** ثم انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء
باعتبار ذاته مخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد ولا يكون
له وجود لو انفرد بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود وهو
الحدوث الذاتي **لما** فرغ عن بيان معنى التأخر الذاتي شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي
للممكنات وتقريره ان حال الشيء الذي يكون بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون قبل حاله
بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع
الحال التي تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا تقتضي ارتفاع التي بحسب الذات
والموجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن الغير لا يستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم
ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما
مغايران له وهذه الحال اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له متجردا عن الغير اما العدم
واما ان لا يكون له عدم ولا وجود واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده
وهذا هو الحدوث الذاتي **قال** الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق
اللاوجود فان المستحق باللاوجود هو الممتنع فان وجوده مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود
ثم قال ففي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد
اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان ممتنعا لا ممكنا وان
اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون للانفراد انفرادا **والجواب** عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات
لا ثبوت لها في الخارج نعم ان كانت باعتبار العقل لا تخلو اما من ان تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر
مع احدهما لكنها اذا ثبتت الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا
فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العدم وانفرادها تقتضي تجريدها عن الوجود
والعدم معا والعطف لا يكون له وجود في قول الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى السلب فان الفعل

لا لعطف على الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس معه معنى الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير
النتيجه ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود ويكون لها قبل وجودها بالذات **اشارة** وجود
المعلول متعلق بالعلة من حيث هي على الحال التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من امور
تحتاج الى ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار والى القدوم
او المادة حاجة النجار الى الخشب او المعاون حاجة النشار الى نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف
او الى الداعي حاجة الاكل الى الجوع او زوال المانع حاجة القصار الى زوال الدجن يريد ان ينبه على ان المعلول
لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المجتمعة لجميع ما تحتاج اليه في عليتها بالفعل كما مضى
ثم اشار الى بعض تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علتي الحركتين لا يحصل موجودة الا بوجوده
وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصيرها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي فوق
هذه العلل **قوله** او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل
في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان تلك الامور يكون اما
وجودية واما عدمية والوجودية يكون اما شيئا ينضاف الى العلة ليمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها
والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها كالالة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات تنضاف اليها
كالمعاون او وصف لها كالداعي والشيء الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها
كالزمان والعدمية كزوال المانع **قوله** في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة مجلد الادم وهو
منسوب الى جمع الاديم والاديم يجمع على ادم كافيق وأفق وهو الجلد الذي لم يتم دباغه ويجمع ايضا على
آدمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليه اما ادمي بفتح الالف والدال او آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان
ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة قد يكون
له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف بانه فاعل بالارادة والدجن **قوله** حاجة
القصار الى زوال الدجن هو الباس الغيم السماء وهو ضد الصحو وعلى زوال المانع **اعترض** الفاضل الشارح بانه قيد عدمي
والعدم لا يكون جزءا من العلة الموجودة **والجواب** ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها
مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل ولا شك ان العلة مع مانعها عن التأثير لا تكون علة بالفعل

واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذلك امر ثابت في
العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت
على الاطلاق ويصير جزءا من المفهوم عن علته التامة ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله
وعدم المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان ذاتها موجودة لا على تلك
الحالة او لم يكن موجودة اصلا لما ذكر الامور التي يتم بها عليته للعلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بجملتها ذكر ان
عدم المعلول متعلق بعدم شيء من تلك الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها
واما عدم ذات العلة مطلقا قوله واذا لم يكن شيء معوق من خارج وكان الفاعل بذاته موجودا
ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعية
او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما
بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما اي واذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج
الى حال من الاحوال المذكورة فوجود المعلول موقوف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب وجود
المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف على شيء لم يوجد واي الامرين
فرض ابدا او وقتا دون وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال
في ان لكل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا فان لم يسم هذا مفعولا لسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة
بعد ظهور المعنى اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة الحال في كل شيء
لا يتجدد لها حال ولا يزول عنها حال معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب
ان يقول وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود
معلول دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانه مبني على ان العلة الاولى يمتنع ان يكون لها صفة او حال
يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما
عبر عن الدوام ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كان وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض المتغيرات
الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون للمتغيرات الى الامور الثابتة
والسرمد على النسبة التي يكون الى الامور الثابتة بعضها الى بعض ثم ادى الى ان مثل هذا المعلول يكون في الحقيقة
مفعولا فان لم يطلق لفظ المفعول عليه بسبب انه لم يتقدمه عليه عدم بالزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور

المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود
لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا تفسير لفظ الابداع بحسب الاصطلاح
القريب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا
تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل
ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع
هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع
يتقابلان على ما استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث التكوين هو ان يكون
من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه
والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان يحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما
مسبوقين بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث متاخران عن الابداع وهو اقرب منهما الى العلة
الاولى فهو اعلى رتبة منهما وليس في هذا البيان موضع حطأة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **اشارة**
وتنبيه كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان يترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشيء وبسبب
وان كان قد يمكن للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتخصيص عن
ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه للامتناع عنه
فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولم يقف فالحق انه يجب عنه المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن
يعتوره ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولي وان كان قد يمكن
العقل اي يمكن للعقل ان يذهل ويفزع الى ضرب من البيان كما يفزع الى التمثيل كما في الميزان المتساوي الكفتين
لا يمكن ان يترجح احدهما على الاخرى من غير شيء آخر ينضاف اليها او الى غير ذلك مما يجري مجراه وذكر في هذا
الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا
اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا
وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض
سببا سببا وهو محال فاذن صدور الترجيح عن السبب الاول واجب وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة
ما لم يجب صدور المعلول عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى لما كانت لذاتها كانت واجبة في عليتها

وانما رسم الفصل بالتنبيه ولا اشارة معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب
وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته
واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة
لا على سبيل الوجوب **تنبيه** مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
ب فاذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفتي المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته
او من لوازمه او بالتفريق فان فرضنا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات
العلة مختلفتين اما للماهية واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط
الآخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان
هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك رسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب
اي عليته لاحدهما غير عليته للآخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا
بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير
هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه
فان كان من لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم ينقطع فهما اذن من مقوماته وفي بعض النسخ بزيادة او بالتفريق
بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته والآخر من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته والآخر من
لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية
الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في ماهية ذلك
الشيء او لانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بعرض له والاول كما في الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى المادة
والصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده والثالث
كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزوياته فاذن كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة
واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط الآخر لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصدر عن الواحد الحقيقي لكن البعض
بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلحقها
بالوجود او بما يعرض من بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة

كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل
اشياء كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلبه لتلك الاشياء عنه واتصافه بتلك
الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ويعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الا واحد
ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا **والجواب** ان سلب الشيء عن الشيء اتصاف الشيء بالشيء وقبول
الشيء للشيء امور لا تتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها لا تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود
اشياء فوق واحد بعضها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة
عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال **وبيانه** ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتعددان به ويكفي فيه
ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول
او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم
يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن
الشيء يكفي في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات الى مبدأ واحد **لا يقال** الصدور
يطلق على معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني
كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على
الاضافة العارضة لها وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة
بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما
اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر **اوهام**
وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل
في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فان الهوي في حظيرة
الامكان افول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صنعته معلولة فهؤلاء قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل
وجوب الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم الذين من قبلهم يريد بيان
مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه بما هو الحق عنده منها
واول اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته انه واحد ام اكثر من واحد والقائلون

بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين بانها هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة
الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيأتها ونضدها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان
الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكر ما مر من شرط واجب
الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء وغير منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام
ولا بحسب الكمية الى اجزاء ولا الى جزويات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء من ذلك
ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى
لا احب الافلين في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب لافولها فان الامكان
افول ما واما الفرقة الثانية القايلة بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه
المحسوسات وغيرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما القائلون بانها واجب فمنهم من ذهب الى انها
هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام لا منقسمة بالنوع مختلفة
بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس ولا مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد
هو ماء او بخار او هواء وغير ذلك ثم اتفقوا على ان تلك المحسوسات كاينة من تلك المادة حادثة معلولة واسوا
علة مغايرة لها واجبة لا واحدا او فوق واحد اما القائلون بانها واحد فهم بعض القائلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين
بالهيولى المجردة وهم الحرانيون الذين قالوا ان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلا ونفس واله واما
القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشر
ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان على ان واجب
الوجود واحد **قوله** ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه
لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى
في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة
كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها في ذلك وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا نهاية له فيكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها
ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لا يمكن وجوده الا حين وجد

ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وشيء اخر بل بالفاعل ولا يسال عن لم فهولاء هولاء اقول لما فرغ عن
ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك
افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير من ساير
المليين والثانية الى ان بعض ما عداه مسبوق بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى
ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتداء واوجد العالم بارادته واحتجوا على ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك
للزم القول بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة
بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود ولا انحصار في شيء يناقض عدم
التناهي وان لم يكن لها كلية حاضرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا واشار بقوله موجودة بالفعل
الى قوله فانها في حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير المتناهية
يمتنع ان ينقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية
له ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه الحجة
اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد ويزداد عدد تلك الاحوال فكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه الفرقة
اذا طولبوا بعلة تخصيص حدوث العالم بالوقت الذي حدث فيه دون ساير الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهى
قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قايل بثبوت التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت
او للفاعل او لشيء غيرهما والى قايل بنفي التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبته بسبب الفاعل
وحده لا غير فاذن الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود
علة لذلك التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعل حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه
وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر
غير الفاعل وهو لا يسال عما يفعل او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في
انائين متساويي النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب
ابي الحسن الاشعري ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتأخرين واشار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله هولاء

هولاء قوله وبازاء هولاء قوم من القايلين بوحدانية لا اول يقولون ان واجب الوجود بذاته
واجب الوجود في جميع صفاته واحواله لا اولية له وانه لم يتميز في العدم الصريح حال لا ولي به فيهما ان لا يوجد شيا
او بالاشياء ان لا توجد اصلا وحال بخلافها لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء
وبدا بانهم يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله لا اولية له لان ذلك يقتضي قدم
الفعل من جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دايما ولو ان كانت
فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب آخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد بالاحوال
لا اولية الاحوال التي لا يتوقف وجوده على شيء غير ذاته لكونه قادرا او فاعلا وعالما ويقابلها الاحوال الثانية
المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا وآخرا وظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر
بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الى ان العدم الصريح لا تتميز فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن فاعليته
اولى الفاعل عليه بالقياس اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فيها فاعليته اولى
او صدور الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القايلين بكون بعض الاوقات اصلح لان يفعل فيه من الباقية قوله
ولا يجوز ان تنبعث ارادة متجددة الا الداعي ولا ان تنبعث جزافا وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد
حال وكيف تنبعث ارادة لحال تجددت وحال ما تجدد لحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد وكانت حال ما لم يتجدد
شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا لحسن من الفعل وقتا ما
تيسر او معين او غير ذلك مما عدا وكتعجيل كان يكون له لو كان قد زال وعايق او غيره لكان قد زال قوله كان
الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات
شيء بسبب تخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا الارادة تتعلق بذلك الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة
عند الاشاعرة وغيرهم زايدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد ان تتبع
امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات كشوق مثلا وميل اليه وهو الداعي والا لما كان تعلقها بذلك المقدور دون
ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظ معرب معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق
بحسب الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فعل وفكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج
كحركات المتوضي او عادة كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ
اطلقه هنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق واختصاص ثم ان الشيخ جعل الحكم

اعم مما فيه النازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال اي
لا يجوز ان يحدث شيء من شرايط الفاعلية التي تتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة
او قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشيء المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد والذي كلامنا فيه وكما يحتاج
الفعل الى ذلك الشيء في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الى تجدد امر آخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل ولا يتناهى
قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة
على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد وكانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وذلك
يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة
الذين لا يقولون بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بكون بعض الاوقات
اصلح الصدور واما بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء
اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر لحسن من الفعل وقتا ما
تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة الفعل متأتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك
مما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كعيق كان قد زال عند الوقت الصالح او امتناع كان
قد زال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما قد ابطلناه
قوله قالوا فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير هو كون المعلول مسبوقا
بالعدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف لدى الانصاف ضعفه على انه قايم في كل حال ليس في
حال اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس يناقض
كونه دايم الوجود بغيره كما نبهت عليه لما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو من جانب الفعل وبما هو من
جانب الفاعل وابطل القول بالحدوث اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل
والى ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم
ومما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا وذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث
مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود كان هو
ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في
الوقت الذي حدث او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره داير كان

الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط
على فساده وبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دايم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب عن الحجج
الثلثة المحكية عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطاء فيها فقوله واما كون
غير المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح على كل واحد حكم صح
على كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يصح ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان
يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما على كل واحد اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وبيان
القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود
لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى
لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها في الوجود بحيث لا يبقى له مقدور لم يخرج الى الوجود وقوله قالوا ولم يزل
غير المتناهي من الاحوال التي نذكر بها معدوما الا انها تعد شيئا وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل
ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة الى الجواب عن الحجة الثالثة وبيان ان غير المتناهي اذا كان
معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي ينقص كل يوم وكالمعلومات الله تعالى
التي هي زايدة على مقدوراته مع كونها غير متناهية عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة
جميعها في وقت من الاوقات فاذن ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية وقوله ولا توقف
الى حد منها على ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتاج شيء منها الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول
كاذب فان معنى توقف كذا على كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني لم يكن يصح وجوده الا بعد
وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير
كان متوقفا على وجود ما لا نهاية له او محتاجا الى ان يقطع اليه ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت عنه
وبين الاخير اشياء متناهية فهو حكم الاوقات هذه صفة لا سيما والجميع عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا
التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود اشياء كل وقت واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصى عددها
وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه اي ان
تغير بغير الالفاظ بها المعنى اشارة الى الجواب عن الحجة الثانية وبيان ان معنى توقف الحادث اليومي على
انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الى ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضى وقت ما بعينه لم يوجد هذا الحادث

فيه ولا شيء من الحوادث فكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفا على انقضاء ما لا نهاية له
بعد ذلك الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود مثل هذا
الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى فلا يمتنع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه
واذا كان كل وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا وان كان معناه
ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية له فهذا هو المتنازع فيه قوله قالوا فيجب من اعتبار
ما نبهنا عليه ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء الكاينة عنه كونا اوليا وما يلزم
ذلك لزوما اوليا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من
الحكماء ههنا وبيان ان الواجب لا يختلف نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين
المبداء الاول اولا واسطة غريبة منها ما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الفلكية الكلية فانها
تصدر عن العقل بحسب ذواتها بلا توسط شيء آخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية اللازم من اختلاف
اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك
دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الى التنازع
في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان التنازع في وحدة واجب
الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس مراده ان المسئلة الحدوث والعدم تعلقا بمسئلة التوحيد

النمط السادس في الغايات ومباديها وفي الترتيب

قال الفاضل الشارح
غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو غاية الحركة فقط لان الغاية المطلقة اعم
من ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلث مقاصد احدها
بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان ترتب الوجود وانما
قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالى ان لم يكن مستكملا
بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك تأكيد القول بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث
الذي عليه يعولون هو قولهم ان الباري تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة
يندفع هذا العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية هو الذي به يستدل على وجود العقول اما

بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافلات وذلك انما ثبت بان يقال لو كانت حركاتها لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل واقول انه لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين كيفية في مبدايته فذكر ذلك في النمط الذي تتلوه المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غايتها ابتداء بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات شريفة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة ولذلك رسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب **تنبيه** اعرف ان الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشيء خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن وغير ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية او قدرة او قادرية فهو فقير محتاج الى الكسب هذا التعريف لمعنى الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء ينقسم الى ما هو له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه ذلك وهذه ثلثة اصناف الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث الاضافات المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء بغيره ذكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج الى كسب هذا الكلام عكس نقيض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى للفقر الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى الكلام انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يريد ما افتقر شيئا اخر فلا بد من افادة تقريره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد فهي خارجة من قانون الخطابة وليس كذلك فانا الحد يحمل على المحدود ولكن بغير مفهومه قريبا

من فهم الجمهور ونحمل ذلك مقدمة خطابية على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمنكر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير في شيء من الامور ثم بينها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازائها ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بحيوان ناطق فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا بل لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو فقير كان سؤالا ظاهرا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون تعريف الغني بتعريف ما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملها بمعنيين متقاربين **تنبيه** اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان يكون عنه شيء اخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم يكن ذلك عنه لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى يقتضي الاسناد نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء اخر ايضا حاصلا وهما صفتان له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء اخر ويظهر من ذلك ان ما يتبين الصفتين قد يستفيد بما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره **تنبيه** في اقبح ما يقال من ان الامور العالية يحاول ان يفعل شيئا لما تحتها لان ذلك احسن بها وليكون فعالة للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود الذي اوما اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة بذواتها او بعللها مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية

فهو غير تام من وجهين احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذلك
الوجود والثاني من حيث يتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا
في فاعليته والحق تعالى لما كان لما تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فاذن لا غاية
لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تذنيب** اقول ما الملك الملك الحق هو الغني الحق
مطلقا ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لان منه او مما منه ذاته وكل شيء غيره فهو له مملوك
وليس له الى شيء فقر سياقة الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب لا شك
في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه
ثلثة اشياء احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شيء في كل شيء اليه وهو اضافي والثالث
كون كل شيء له وهو ايضا اضافي وعلة ذلك يكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية للاشياء هو كونه فاعلا
لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه **تنبيه** اقول ان الجود الجود هو افادة
ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس
بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره حتى الثناء بالمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون على الاحسن
او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو الذي يفيض منه
الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي لشيء يعود اليه **واعلم** ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به او لم
يحسن منه فهو بما يفيده من فعله متخلص يريد تعريف معنى الجود وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى
الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد شيئا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى مرغوبا فيه مؤثرا بالقياس
اليه وان لا يكون لعوض وما في الكلام بيان للعوض وهو ظاهر **قال** الفاضل الشارح لفظ ينبغي
مجمل يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء
لا يقولون بالحسن العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين **واقول** هذا الكلام يقتضي كون
جميع العرب المستعملين لهذه اللفظ في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما فقهاء يفتون بالاذن
الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا المستعملين لهذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل كاصطلاحي
بازاء هذين المعنيين لكن ذلك ما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر مستقول عنه وكيف لا وعلماء اللغة
جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه

واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت بمثل ما ذكره
هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه
قال القصد الى ايصال الفايدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف
ووقع على راس عدو انسان ما فات ذلك العدو وانه جواد مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض **والجواب**
ان الجواد انما يكون من يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم يصدر من الحجر بالذات لان الحاصل
منه بالذات هو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس انسان اتفاقا
والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت
سبب آخر يقتضيه بالذات اعني اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو انسان آخر
بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات
بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض
بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملايمة وهكذا حال ساير الفاعلات الطبيعية فانها
لا يقصد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض **فان قيل** فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات **اجيب**
بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء
يصدر عنه كيفية كذا او كذا احتاج الى ان يقول بالذات لكنه اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا او كذا لم يحتج الى ان
يقول بالذات ويعود الى المقصود ويقول فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو
مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه فالجواد هو كل فاعل يكون على مرتبة من هذه المراتب **قال** الفاضل الشارح
وقول الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا
النمط **واقول** هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به وتباينتا
في المحمول فانه حكم عليه هناك انه مسلوب كمال وههنا انه متخلص اي مستعيض وظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه
هذا الفاضل **اشارة** والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى الغرض
فان ما هو غرض فقد يتميز عند المختار من نقيضه ويكون عند المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال
فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولى به واحسن لم يكن غرضا فاذن
الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في السافل العوض هو غاية فعل ما يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية

والقائلون بان البارى جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته
وذلك لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به
من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك
الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا بل بالقياس الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الى ما هو اعلى منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهو مستفيد الكمال مما فوقها **تنبيه** وفي نسخة
تتميم كل دائم حركة بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى كونه منفصلا او مستحقا للمدح
فاجل عن ذلك فيفعله اجل من الحركة والارادة معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس
النقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود ان الباري تعالى والعقول
الكاملة في ابداعها لا تباشر التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها **وهم**
تنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني
الا ان يكون فاعله كالانسان فان ذلك الحسن تنزهه [illegible] ويزكيه ويكون تركه ينقص منه ويثلمه وكل ذلك ضد الغني
لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره مستكمل بنحو وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل
يفعل لا لغرض يعود اليه والى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة
مقتضيا فيكون مقتضى لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم فقد نبه على فساده بما تقرر وهو ان حسن الفعل ووجوبه
في نفسه شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه او يجلبه ويصير مستحقا للمدح
وكل ذلك ضد الغنى واعلم ان القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل لا يقتضي
استحقاق مدح او لا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والا فلا والقبيح
بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد
واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول **اشارة** لا تجد ان
طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك
النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وبهذه الجملة تستهدي بسبيل تفاصيلها لما تبين
ان العلل العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة
الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبعه ولا على سبيل الاتفاق

او الجزاف وذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل جميع الموجودات من الازل الى الابد في علم
الباري السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها
في واحد من تلك الاوقات يقتضي افاضته. وذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل والذات المفيضة في جميع
الاحوال يفعل ذلك الفيضان منها بهذا المعنى هو عناية الباري تعالى بمخلوقاته وبهذه جملة وعد بيان تفاصيلها
فيما بعد **قال** الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول التسعة ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله
ووجه نظم الفصول ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق
باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغنى
وينافي الملك ايضا لاعتبار معنى الغنى في حقه وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض **لا يقال** انه انما فعل لان
الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير **لانا نقول** الاتيان به ينزهه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق
الذم وحينئذ يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت
ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا على عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك **واقول** ليس المقصود
من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض
عن افعال المبادي العالية لان النمط لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات
افعالها ووجه التلفيق من الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها
مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة على نفي الغرض عن فعله وقدم الغنى لانه ادل على ذلك ففسره في الفصل الاول
واثبت المطلوب به وصرح في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين بعدهما وذكر في الفصل السادس والسابع
من ان الفاعل اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيان شاملا لغير المبدا الاول من المبادي
العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي
التي كلامنا فيها هي ليست مما تباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات مع نفي الغرض عن مباديها
كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالعناية ثم **قال** الفاضل الشارح والحجة بعد ثبوتها خطابية
لانه يقال ما معنى انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم
كان الزام الشيء على نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية للنفع او دفع
المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت فيه شيئا آخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية من باب الطامات

اقول وهذا ايضا يدل على انه يرى تكرار الشيء خطاءه وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة
والجواب عن قوله ما معنى قوله البارى تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه
يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى
مستفيدا للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد للشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان هذا
اقناعي من باب الطامات او ليس مفوض الى من نظر فى الكلامين وانصف **تنبيه** قد تبين لك ان الحركات
السماوية قد يطلق يتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزوية ويعلم ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاول يجب ان
يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصحبها فقد وكانت ارادة مما تشبه الغاية المذكورة
وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع واتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة او معدوما
والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم يزل شيء لها منها مفقود ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزوية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة مثال ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة
نفوسنا الى اجسامنا ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا ان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث تتممه لتطلب
مبادي الكمال منه ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي اما صاحب الارادة الجزوية او صاحب
ارادة كلية تتعلق بها لينال حظا من الاستكمال ان كان وفيه ستر **قال** الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول
فى هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى **واقول** انه لم يقصد اثبات
العقول اول قصده بعد نفي الغاية عن افعال المبادي العالية ذكر غايات افعال القوى المحركة للافلاك ولزم من
ذلك اثبات العقول ابتداء فيما قصده بيان ان المبداء الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل
مشتمل عليه **وتقريره** ان نقول قد تبين فى النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزوية
وبين ان مبداء الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تعلق لها بامر جزوي التي تنبعث الارادة
الجزوية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور
بالكليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاول هو المسمى بالعقل
والثاني بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه فقد فيكون ارادته
تشبها بالغاية المذكورة وقد تقرر فى اخر النمط الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولى
والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد وينصرم على انقطاع كالكميات المنفصلة او على اتصال كالكميات المتصلة بل يكون ثابتا

اما موجود الطبيعة او معدوما دائما والامور الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز
ان يقال كان فيما لم يزل لها شيء مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا وهو مع حصوله طالب له بل يكون
كمالاتها حاضرة حقيقة ليست جزوية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب الغواشي
الجسمانية وهي مبرأة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه يريد الامور جزوية يتجدد وينصرم على الاتصال وقد
حصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه **والثالث** ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان
نفوسنا مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منه وقد صارت بذلك متحدة بها انسانا
واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبداء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء
واما نفس السماء فهي اما صاحب ارادة جزوية منطبعة فى جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن واما صاحب ارادة كلية معا
قد تعلق بالسماء وانبعث منه صورة منطبعة فيها لينال حظا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي
المفارق كما ينال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال **قوله** ان كان اي ان كان صاحب ارادة
كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه لم يروا ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والستر
هو ما يوجب القطع بوجود هذه النفوس وهو ان صاحب الارادة الكلية والجزوية يجب ان يكون شيئا واحدا
حتى تحصل الارتباط ويتم الحركة المتصلة **اشارة وتنبيه** ولا يمكن ان يقال ان تحريكها للسماء
لداع شهواني او غضبي بل انه يجب ان يكون اشبه تحركاتنا عن عقلنا العملي يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية
وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة فانه نبه على وجود تلك المبادي فقول قد تبين فيما مر ان
التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما
جذب ملايم او دفع منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما فى انواع الحيوانات والتي الصادر
عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني
او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملايمة الى غير ملايمة ثم يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ او ينتقم
من مخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذيذ او غلبة على الخصم الموجود فى الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه
بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي **قوله** ولا بد ان يكون لمعشوق ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال
ما يشبهها كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما
يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون لتحريك السماء معشوق ومختار وذلك

المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يحصل
بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او شبهها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة لينال ذات المعشوق
وان كان المعشوق محصل الذات فالحركة لا محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من
المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقات لم يكن حاصلا فحصلت بالحركة وحينئذ يكون الحركة لينال حالا من المعشوق
واما ان لا يكون تلك الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او حالا من احواله
والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ لا يكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا القسم
لاجل نيل حال يشبه ذات المعشوق او حاله فظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان للمعشوق لا يخلو من ان
يكون لاجل ان ينال ذاته او حاله او لينال ما يشبههما **قوله** ولو كان للاول لوقف اذا نال وطلب الحال
وكذلك لو كان للطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك
ذاته او حالا منه وبالجملة يكون من كمالات المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا يخلو اما ان يحصل وقتا ما
او لا يحصل ابدا فان حصل في وقتا ما وجب ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المحرك يطلبه ابدا
فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل
ان يكون نحو شيء محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك لانه مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل
الذات خارج عنه ليس من شانه ان ينال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه به ثم لا يخلو ان يكون تحريكه لنيل شبه
مستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين
المذكورين اعني الوقوف عند النيل وطلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر **قوله** فلا ينال
بكماله الاعلى تعاقب بشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المتبدل له عدد يستبقي نوعه بالتعاقب ويكون كل
عدد يفرض بالقوة يكون له خروج بالفعل لا محالة وللنوع او صنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال التشبه بكماله
اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم لاتصاله وذلك اذا كان التبدل من الجزئيات
الغير القارة بالعدد يستبقي نوعها بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو بالقوة يكون له خروج الى الفعل حين انتهاء
النوبة اليه لا محالة وللنوع او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزائل المتصرم
قوله ويكون المشوق شبيها ما بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة وانتحاء عنه الخير الفائض من
حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على السافل فيكون المشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من التشبه

وفي بعض النسخ فيكون المشوق بفتح الواو شبيها ما يعني يكون ما اليه شوق المحرك هو شبيها ما بالامور التي
بالفعل يعني المعشوق وهو العقل من حيث براءتها عن القوة وانتحاء عنه الخير الفائض اي في حال كونه منتحيا عنه
الخير من حيث هو تشبه بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما القصد
الثاني فان يترشح عنه الخير حالة التشبه كما ترشح عن معشوقه وفي لفظ ترشح استعارة لطيفة وهو ان الخير لا يفيض عن
المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه ثم يترشح عنه على جانبه **قوله** ومبداء ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات
فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبداء ذلك الامر الذي يحصل التشبه
يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع
مقولات كما تبين في علم الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذن لا
خروج له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان الاجرام النيرة يفيض انوارها
على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيئات ليست غير انها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها
بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا
تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لاشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه
وعلى التنبيه على وحدة الجوهر المتشبه به اعني العقل **تنبيه** لو كان المتشبه به واحدا لكان التشبه في
جميع السماوية واحدا وهو مختلف ولو كان لواحد منها بالآخر تشابه في المنهاج وليس كذلك الا في قليل
يريد التنبيه على كثرة العقول المفارقة **واعلم** ان فيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الى ان المتشبه به
في الجميع شيء واحد هو العلة الاولى وقد اشار في مواضع اخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك
الفلك به فنبه الشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير
الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو
جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس للافلاك طبايع يقتضي وضعا معينا والا لكان الفعل عنه
بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه
اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة
مختصا بذلك لان الارادة تتبع الغرض لا الغرض يتبعها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من ذلك اختلاف
مبادئها المتشبه بها **واعلم** ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به هو الجسم

بكل فلك سافل متشبه بما يحيط به على ما سياتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات
في الجهات والاقطاب وان وجب قصورا فانما يوجبه ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفة وليس
التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات لفلك البروج غير ممثل القمر فانها تشبه فلك البروج في
الحركات والاقطاب **واعترض** الفاضل الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو ان يستخرج كمالاته اللائقة
به الى الفعل كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لها به امتياز كل عقل عن آخر مدخل في ذلك فاذن
المتشبه به واحد **والجواب** ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي لا يمكن ان يصير غاية للحركات جزوية بل يجب ان
يكون غايات الحركات الجزوية امورا جزوية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور وان اختلاف الحركات قد دلنا
على ايناتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة طريق على ما يجيء بيانه **قال** ويحتمل ان يكون سبب اختلاف
حركاتها هو اختلاف هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة **والجواب** عنه
ايضا فالى ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر فساده **وهم وتنبيه**
ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها
لما كان سواء لها ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة على هيئة
نافعة لما تحت وان لم تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعى لها منها الحركة من الغرض وبين
جعلها على هيئة نافعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى بهيئة الحركات نفع السافل جاز ان تتوخى بالحركة ذلك ايضا
وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن سواء لديها لا مر ان سهل جهتي الحركتين ثم ان كان ان تتحرك
انفع للسافل اختاره بل اذا كان لا اصل سواها لا تتمثل لاجل السافل بل انما تطلب شيئا عاليا فتتبعه نفع فيجب ان يكون
هيئة الحركة كذلك **قال** الشيخ في ساير الكتب ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول ان الاختلاف
في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا
ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل
معلولاتها اراد وان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض
والشوق اليه وان اختلاف الحركات كان ليختلف ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا
ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجة سمت موضع واعترض له اليه طريقان احدهما
يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطره ولا يضيف الى ذلك اتصال نفع الى مستحق وجب من حكمه

خير منه ان يقصد الى طريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل
فلك تبقى على كماله ما لا خير دايما لكن الحركة الى هذه الجهة فبهذه السرعة لينفع غيره فهذا تقرير هذا
الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهولاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها
قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة
حتى يقول قايل ان السكون كان هو لها خيرا يخصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود وينفع غيرها ولم يكن
احدهما اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارت ما ينفع وان كانت العلة المانعة عن تصير حركتها لنفع
الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع
هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطوء **قال** وذلك
لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر
فهو اتم وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الا كمل من الشيء الاخس فهذا ما قاله الشيخ في
هذا الموضع وهو واضح **قال** الفاضل الشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج الكمالات
من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات وكان
الكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه
على السواء واقول ليس مراد الشيخ بتجويز السكون على الفلك في تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه
يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهيئاتها بان التمسك بمثل
ذلك في جعل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك على
السواء فالعلة الداعية الى اسناد اصل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هيئاتها الى مثل
ذلك **قوله** واذا كان كذلك وقع الاختلاف فههنا سبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فاذن المتشبه بها امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع الاختلاف بسبب
متقدم على ما يتاخر عن الاختلاف وهو ما يقع ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا
كثيرة **قوله** وان جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا لاجله تشابهت الحركات في اتحاد دوريه
هذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه
الاول الابعد يعني العلة الاولى **واعترض** الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث

هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن متشبها به بل كان المتشبه به غيره او شيئا مركبا منه
ومن غيره لم يكن هو متشبها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها
اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها
فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن الاول ان المتشبه به علة نوع ما للحركة وان لم يكن
علة فاعلية لها والعلل قد يكون بعيدة وقد يكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به
بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة الاولى فاذن ليس هو متشبها به
الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان يكون استفادة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز
كل حركة من غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني ان الحركة يمتنع ان يكون
لشيء واجب لذاته لان المتصرم لا يجب لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء آخر
لا بحسب ذات الفلك فان يكون استعداداتها التي هي هيئة تابعة لها بسبب شيء آخر اولى **زيادة تبصرة**
الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم
الغربة قاصرة عن التشبه بما دون هذا فكيف بهذا او تجوز انه اذا كان المتحرك يريد شيئا ينال منه على التجدد
امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات
تتبع افعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح حتى اجتهد واعلم
انه كيف يمكن لك وانما يكون مثله تشبه الخيالات لا عقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب
استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات لنفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب
استعدادك وربما تأدت الى حركات في بدنك ثم ان استهتر بها اخرس لسان مناسبا لما كنا فيه فاسمع
قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما يحرك بتحريكه اياه او ضاعه من القوة الى الفعل طلبا للكمال اللائق به والاوضاع
الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات منها لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللائق
بالمحرك هو تشبهه بمبداه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه امران يتعاقبان على اشياء مختلفة
الحقائق بالتشكيك ووقوع اللوازم فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبارين
مقيسا الى المحرك اسم الكمال او باعتباره مقيسا الى المبدأ المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا
الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور ماهياتها

المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية المشوبة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب
اليها منها مثلا كماهيات كثير من الكمالات النفسية الحيوانية بالتفصيل فكيف بهذا ثم اشار الى ذلك بما يزيل
الاستبعاد في تصور كيفية صدور التحريك عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا
وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدأ الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عندما يعان نفسه الناطقة
في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صورة خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن
من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك فشاهدة
هذه الامور دالة على جواز ان يعرض لجميع جرم الفلك انفعال مستمر تابع لانفعال يحصل له صورة ويجري مجرى
خيالا لا نافي انفعالاتها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبداه المفارق الحاصلة له بالفعل وهذا
يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في
الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اي بالجهد
في التأمل وبالارتياض في الفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية
واضح بعد ما اطلعت على احوال نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت على احوال
نفسك خفي قبل ان تعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وتأمل في الفصل واضح وههنا قد تم كلامه وغايات افعال
النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادئ تلك الغايات اكد اثبات العقول
بحرف آخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد يكون
على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد يكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي
للسماء تسمى الاول متناهية والاخرى غير متناهية وان كانا قد يتالان لغير المعنيين في النهاية واللانهاية من الاعراض
الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي
المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهاية
في الازدياد ولا نهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لا نهاية في الانقسام لا نهاية الاعداد
اعني حركات الانفصال والشيء الذي هو مقدار كالجسم او عدد كالعلل تعرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر
اما الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية
لها عدد فعرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال الذي بحسب المقدار

يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل بنفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات يكون ثلثة اصناف **الاول** قوى نفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان **والثاني** قوى نفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان **والثالث** قوى نفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء لا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث فالاختلاف من الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة **واذا** تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما تختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك مثل بالمدرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبها وذكر ان المتناهي وغير المتناهي يقالان للقوى بهذا الاعتبار مع انهما قد يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم **اشارة** الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان هي زمانا لا تكون شيء مفارقا ومتحركا ولا آن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليس بهذه الحركة التي هي علة الزمان وضعه دورية **واعلم** ان القدماء اختلفوا في هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى ثبات هذا السكون **وذهب** افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة للمثبتين ان المتحرك الى حد ما بالفعل ثم يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا ومباينا له معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي آنين من غير تخلل زمان بينهما

لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذن بينهما زمان فالمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد لا عنه فاذن هو ساكن فهذه الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع في زمان كالحركة فان عنوا بآن المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع ان يكون ذلك الآن هو بعينه آن الوصول لانه طرف للحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس هو حركة وان عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل قد يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد **قال** وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباينة لا مماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللامماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما يصدر عن علة موجبة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا فاذن هي موجبة آن الوصول والميل من الامور التي يوجد في آن وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فلا تحدث الا بعد وجود ميل ثان تحدث ايضا في آن وسبق زمانا ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه عديم الميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة بالتي تفعل حدودا ونقطا والمراد من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف فاذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعت عنها فانها انما تنتهي الى حد ما يرجع عنها حتى قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف والرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه والحركة التي يقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد عليها عنده هي المبنية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا

بالفعل ليستدل بذلك على وجوده في ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس
مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه
موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المتحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب
اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة
او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله
في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا واشار
بقوله ويكون يصير ورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك
الزمان وذلك لان الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد من ان يتخلل
بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان حما توجد
في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال الذي هو معلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر
المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة تمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا يمتنعي الاجتماع لذاتيهما
بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الآخر فلما كان وجود الميل الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفى بذكر عدمه
المغني عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن
الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا
وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين
معدومان وبهذا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان
عدم الآن يكون اما على التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع
الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في جميع الزمان
الذي بعده بل ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده بل ابتداء عدمه ومعلوم ان
ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا
آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء في زمان ويكون الآن الذي هو طرف ذلك الزمان
على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول

الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام ففي الجزء الاول منه مثلا
ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان
الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو
محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان
واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن
فلا بد له من اول حصول يكون هو وان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون
لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللاماسة حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه
ليس لزمان اللاماسة طرف غير آن المماسة حاصلة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة واقول الوجه
الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تحصل الا في زمان كالحركة
وما يتبعها فان تلك الهوية تمنع وجودها دفعة ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في
اجزاء ذلك الزمان لانها من حيث هويتها ليست منقسمة الى اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول
القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان فلا يكون لذلك الزمان طرف
يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك
الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي
الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كالوصول
المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى
ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن
الذي هو طرف حصوله مثلا كالكون والتربيع والى ما يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك
على مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة
وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم
بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المتصل والحكم بانها ليست موجودة
هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق
عليه الحكم بانها ليست موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي ترسيف الحجة المشهورة في صدر هذا

الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان المماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا
معها لا يمكن ان يكون مبدأ زمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال متعقب الى حدوث سبب
متجدد ولا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد
الا في اطراف الازمنة ولا مما يكون منطبقة على ازمنتها فهما اذا مما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء
والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة
وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني واقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية
عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار وجوب امتناع
اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم تحقق بوجودهما في زمانين مختلفين منفصل منهما آن واحد لا يوجد فيه الا احدهما
او كلاهما وفيما قرّ من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية **قوله** فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد تنتهي
الى سكون فيكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي
الدورية **اقول** لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في المطلوب من ذلك وهو بيان
ان الحركة الحافظة للزمان دورية وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي تلك الحركة
الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى
بيانه فالحركة التي هي مقداره يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف يكون اما مستقيمة
واما مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دايما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية
دورية **واعلم** ان القايلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستندون الزمان ايضا الى الحركة المستديرة
دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان امر شيء
واحد متصل يجب ان يكون مستندا الى ما هو مثله في الاتصال والوحدانية فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دايما
ولا حركة متصلة دايما سوى الدورية فقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور
كل الافتقار **فايدة** انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال
ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا فيهما
ما يساوق حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا واقع دفعة **اقول** هذه الفايدة متصلة بالفصل المتقدم

وهو ان الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ هذا ثابت لان الكائن المتحرك يصير
بعد الوصول مفارقا وقد رد عليهم من نازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك
عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد فيها شيء سوى اولها لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
يتقدم بعضها على بعض وكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا دفعة وفي
آن بل يجب ان يقال ان المحرك صار غير موصل قد يقع في آن كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان
الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظ المباينة باللامماسة فيه نظر ولعل قوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة
والحجة التي يكون فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير مؤثر في المعنى الا ان الحجة الصحيحة
قد يتوهم فسادها اذا لم يكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسألة
تذنيب فالحركة التي يجب ان يطالب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية **اقول**
قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي يكون على اعمال او حركات
غير متناهية وبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال
القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم وجعل هذا الفصل تذنيبا
له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة **اشارة** اعلم انه
لا يجوز ان يكون كل جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا حرك بقوته
جسما ما من مبدأ مفروض حركات لا تتناهى في القوة ثم فرضنا ان يتحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان
يحركه اكثر من المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر فيصير الجانب الآخر متناهيا ايضا
هذا محال **اقول** يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية **واعلم** ان القوة الغير المتناهية
ولو كانت جسمانية وحركت جسما فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا
لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة
فصول بعده **قوله** لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول
والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته
جسما آخر من مبدأ مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير
المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك حرك جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه

بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب ان يحرك الكل اكثر من الاقل وذلك لان المقسور
انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون
اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون
معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذا يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا ما لم يبينه الشيخ
في هذا الفصل الا انه يتبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سيأتي فلما كان مبدأ التحريك
واحدا بالفرض وجب ان تقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الآخر التي فرض اللانهاية فيه وكذلك
النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف
فاذن هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها
متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية
سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى
الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده
الفاضل الشارح عليه بتجويزه ان يكون التفاوت في التحريك بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع
احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة
على ما تقرر انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها
كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد
عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها قال ولقائل ان يورد عليه ههنا بما رد به هو عليهم بعينه
وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت فاذن لا يصح الحكم
عليها بالزيادة والنقصان قال ولهذا اورد عليه بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه
ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية
على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فيقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال
الفاضل الشارح وللسائل ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك

الكل والجزء وهو وقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ لم يحكم
بنفي الازدياد عن الحوادث الغير المتناهية مطلقا بل ذكر في آخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان
يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا نسلم ان ذلك كونه غير متناه في العدم
وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا ينافيان كونه غير متناه فكيف وربما يوصف بهما
وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك
ان كل ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده جهتان يمكن
ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما
ويسلب في الاخرى كالمدة والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة بالنهاية لانها
من خواص الكم المتناهي فاذن الحكم بها في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر
المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكماء فذلك لامر
بعضه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على
وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كان لامتدادها مبدأ في احد
بالفرض وكانت مستلزمة للزيادة والنقصان بحسب طبائع المقسورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت
في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي
في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي بالفاظه حتى انظر فيها مقدمة
اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير
متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا وقدم لذلك ثلث
مقدمات اولاها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن مقتضيا للتحريك ولا مانعا عنه
بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذن كبره وصغره اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول
التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه مقدمة اخرى القوة الطبيعية للجسم بالذات لو حركت جسمها
لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة

وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسمها ولا محالة
يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض
بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول لما مر في هذه المقدمة الاولى ان يعرض تفاوت
فهو بسبب القوة فانها تختلف باختلاف محالها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك
يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب القوابل لا غير فهي في الطبيعية بسبب
الفواعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم الاكبر اذا كانت مشابهة للقوة في الجسم
الاصغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الاصغر بالاطلاق تشابهت القوتان فانها في الجسم الاكبر
اقوى واكثر اذ فيها بالقوة شبيه تلك وزيادة وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوة
الجسمانية المشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها المختلفة بالكبر
والصغر لانها حالة فيها متجزئة بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة **اشارة** نقول لا يجوز ان يكون
في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ عن تقرير المقدمات
شرع في المقصود وهو ما ذكره في الفصل **فقوله** وذلك لان قوة ذلك الجسم الاكبر اقوى
من قوة بعضه اشارة الى المقدمة لو انفرد اشارة الى المقدمة الاخيرة **وقوله** وليس زيادة
جسمه في قدره توثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والمحركين واحدة اشارة الى المقدمة الاولى
والى سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في
الكبير اقوى منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة
الاولى **وقوله** بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان اشارة الى ما استبان في المقدمة
الثالثة وهو كون التفاوت هاهنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل **وقوله** فان حركتا جسميهما
من مبدأ مفروض حركات لغير نهاية عرض ما ذكرنا تقرير البرهان بالاحالة على ما مر وهو انه يلزم منه ذلك
وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر **وقوله** وان حرك الاصغر
حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان
وانما احتاج الى ذلك لان اللازم فيما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن كان
ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن هاهنا

خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي
تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة جسميهما المتناسبين على ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير
ما في الكتاب **واعلم** انا ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك
فبينه بامتناع صدور غير متناهي التحريك عنها اعني الذي بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن لما كان البرهان
الذي اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذي استعمله فيه
فهذا البرهان الذي اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص مما يجب وذلك لانه لا يتم الا على امتناع
صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة
والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتشابهة الحالة في الاجسام الحالة البسيطة والتحريك
بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية
والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقة لبعضها طبائع بسائطها على ما تبين فيما مر وايضا
اكثر تلك النفوس مما لا تنقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان اخص مما
يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدأ التحريكات
الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده **تذنيب** فالقوة المحركة
للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية
اقول قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا دورية وبان
في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية
وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي مفارقة
والمفارقة اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فانما يحاول بها اخراج ما فيها بالقوة
من الكمال الى الفعل والا فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شيء يكون كماله موجودا
بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو عقل لا محالة ويكون ذلك الشيء هو
السبب الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول قد جعلت السماء تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امرا

عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق
للتحريك قوة جسمانية **اقول** قد بين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير
مناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدا من وجه فاعلم
ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة العلية
الفاعل مبداء بعيدا لها من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابها الى ساير العلل مبداء
قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا فهو
عقل ولا وجه لكونهما متناسبين **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي
التحريك لا دايم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي
للتحريك يحرك شيئا اخر ثم يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنها لو انفرد بل
على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبداء الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية
غير التاثير على سبيل المبداية وانما يمتنع في الاجسام احد هذه الثلثة فقط معنى السوال انه ان جاز
ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك فيكون
محركة لغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف ونبه على الجواب بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير
متناهي التحريك يحرك قوة حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر عن تلك
القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت على انها تنفعل دايما
عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها ثم زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات غير
المتناهية وبين التاثيرات غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبداية
وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة
في النفس الحسية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات
عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير
متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة
الدائمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي وقسري فيكون كل حركة

علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فيتصل التجددات في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك
يتجدد افعالها وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها
الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ
لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبداء المفارق العقل لا يزال
يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيئات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات السماوية نحو
المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق
ولا يمكن غير هذا **اقول** فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل وصدور
الحركات بحسبها عن النفس وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد بان محرك كل كرة
يحرك تحريكا غير متناه فانه غير متناهي القوة فانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
ان المحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحصلوا
ان التصور العقلي غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب متحرك بذاته
وانت اذا حققت لم تستجز ان تقول ان النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض
هي ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه
اقول قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائين ظنوا ان الشبيه به في جميع السماويات
واحد وان المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه كل واحد من قوليه
فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحريكها بالعرض
لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك والمتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك اخر ولا يتسلسل
بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة
الاولى او العقل الاول وساير ما عدا ذلك الواحد من المحركين يتحرك اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب
لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة ما هو محرك ويكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا في مادة
وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول
فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل شيئين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك غير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان

ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني
اعتراضهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير ذلك ان التصور العقلي
لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم لما مر في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة
جسم فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمتحركات السماوية تصورات
عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من ظن ان النفوس
الناطقة متحركة بالعرض ونسبة النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة
وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم انما يذهب اليه القوم
منهم لا من تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد فانه قال بهذه العبارة
والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر
يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك كل السماء واحد لا يجوز ان يكون اكثر وان لكل كرة محركا
ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه ان لا شبهة ولا حق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك
على انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له على انه معشوق مفارق **اشارة** الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته
فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدا الا الواحد البسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى
وصورة فستضح لك ان المبدا الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان يكون علة لشيئين
معا لانك علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل
محتاجان الى ما هو علة لكل واحد منهما معلولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير
جسم وانت فيتضح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها او في حيزها
العقل **اقول** يريد بيان ان المعلول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال
الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقريره في هذا
الفصل ان المبدا الاول ليس فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس
ان لا يكون مبدا الا الواحد البسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة
فستضح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان
ليصح ان يجلب عنه الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة

مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الى علة توجد كل واحد منهما فان اتحادا والمركب مسبوق باجزائه او بوجودهما
معا ولا يجوز ان يكون علتهما القريبة شيئا غير منقسم فاذن المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء
جسم ولا نفس متعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فيتضح لك في هذا النمط وجود عدة عقول الى الجسم
متباينة الذوات هي مبادي لتحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها التي هو ابعدها
محرك لفلك هو اول الافلاك وفي حيزها العقلي ان لم يكن محركا للفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة
عن القوة **تنبيه** قد يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد **اقول**
هذا الفصل يشتمل على اربع مطالب اكثرها مما تم بيانه وكذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هاهنا تذكرا وتنبيها
على كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث
معرفة كثرة مشوقاتها اعني عقولها والرابع معرفة اختلاف افعالها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور وفي
اخر الفصل ترغيب على تعريف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه وانا اورد حاصل انظار اهل تلك العلوم فيه على
سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم الى كواكب والى افلاك اما الكواكب فتنقسم الى سيارة والى
ثوابت والسيارات سبعة والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والى معرفة سيرها والى اثباتها هو الرصد واما الافلاك
فكثيرة والطريق الى اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد
كل حركة الى جسم يتحرك بها بالذات او يحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال بالحركات الفلكية المستديرة
البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها
اختلافا لا يرجى زواله بعد ان قسموها الى كلية يظهر منها حركة الواحد اما بسيطة او مركبة والى جزوية تنفصل الكلية
اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون
مراكز الجميع مركز الارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان كون الثوابت
على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا هو فلك البروج وسبعة للسيارات السبعة على الرصد المشهور وان كان فيه
ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان
الفريقين جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الى اجسام كثيرة تقتضيها اختلاف حركات ذلك الكوكب طولا

وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوءا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل للافلاك
الاجسام اشكالا غير الكرة كالقائلين بالمنشورات والحلق والاطواق وامثالها وجعلوها منضودة في جوف
مشتمل عليها هو محيط افلاكه وفلك الكل ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها
عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة وكالقائلين بافتتال الفلك وازدياده من غير اسناد ذلك الى حركة بسيطة
متشابهة بهذا الكلام مع اختلافهم في اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا
في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين
فما فوقه والمتأخرون المتفقون لارصاد بطليموس الفاضل جعلوا لكل كوكب فلكا ممثلا لفلك البروج مركزه
مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشتمل على سائر افلاكه الا القمر
فان ممثله المسمى بفلك الجوزهر يحيط بفلك آخر له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارجا
المركز عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمائل يماس محدبا بهما ومقعرا بهما على نقطتين يسمى الابعد عن الارض
اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا آخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن خارج المركز يماس محدبه
سطحيه على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس فانها اكتفي باحدى الفلكين اعني
خارج المركز او التدوير من غير رجحان احدهما على الآخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس راى اثبات
الخارج لها اولى لكونه ابسط والكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير
على نقطة والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكا آخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا
المركز يشتمل الممثل على احدهما اشتمال سائر الممثلات على مثاله وهو المسمى بالمدير ويشتمل المدير على الثاني
اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير وهو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة
على هذا التقدير اثنين وعشرين عشرة منها موافقة المركز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة
افلاك تداوير ويتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البسيطة ويتحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر فانها
لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد بحركات الافلاك
الخارجة المراكز والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من بعض الحركات على التفصيل المذكور في
كتب الهيئة وتعرف الحركات العرضية الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اجزاء الخمسة والقمر والحركة المقتضية

لتناقص البعد من قطبي الفلكين العظيمين على ما نظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات
اجرام آخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة
الى ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الآراء لم تتفق بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو القول
المجمل في عدد الافلاك **قوله** ويلزمك على اصولك ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض
موافق المركز او خارج المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا شيئا هو مبداء حركة مستديرة على نفسه
لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب وان الكوكب ينتقل حول الارض بسبب الافلاك التي مركوزة فيها لا بان
ينخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت حال القمر في حركته المضاعفة وواجهه وحال
عطارد في اوجيه وانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكواكب او جريان فلك تدويره لم يعرض ذلك
كذلك وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال
ويلزمك على اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق
الى ان كل كوكب مع ما يخصه من افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة يتعلق بالكوكب اول تعلقها وبالافلاك
بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسط قلبه فالقوة
المتحركة منبعثة من الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا
التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى
ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس تحركه اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية
على نفسها كما اثبتوا لافلاكها فان حكمها في وجوب خروج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل واحد وهذا شيء
غير محسوس فيما فوق القمر واما القمر فانه لم يكن محو خيالا يترائ فيه بالانعكاس كما ترى عن الهالات وقوس قزح
او اجساما موجودة واقعة بحذائه بل كان شيئا ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة
لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا فيه لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه
الطبيعي فعدد النفوس المحركة على هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك في الكتاب
بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبداء حركة مستديرة على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب
وهو كما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع
بصور كمالية زائدة على صور الممثلات ثم ان الشيخ نفي الوهم المنسوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب

يتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بكثرة الحركات المفضي لكثرة المحركات مبني عليه وانما
لغاه بشيئين احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام ذوات الحركة المستديرة
بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حمل الارض الى قوله لامان يخرق لها اجرام الافلاك
والثاني برهان جدلي وهو ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل دورة
مرتين وهو عند كونه في تربيع الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين
احدهما عند كونه في تاريخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه
العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضه
ايضا مرتين ايضا على التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان والحوت فاذن لو لم يكن للفلك
الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته ومع لم يعرض ذلك لذلك والوجه في القمر
هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين جزءا واكثر جزء من ثلثمائة وستين
جزءا اعني المحيط ويحمل التدوير معه ويتحرك المايل بحركته وحركة الممثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا
وكسرا ويحمل الحامل معه فذهب اقلهما بمثله من اكثرهما فصار الاختلاف الجهتين وبقي حركة مركز التدوير
عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الالهي قد اقتضى ان يكون مركز التدوير عند موافاة
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي
الشمس على بعد احد عشر جزءا وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا
منه وتحركت الشمس بحركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي يلي المركز منه ايضا فكانت الشمس متوسطة
بين الاوج ومركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثنا عشر جزءا او كسرا ومجموعهما هو بعد مركز
التدوير من الاوج ولما كان ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة
الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور
وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وافى المركز
مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر
وافاه في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج في الاجتماع والاستقبال
والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير

يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الى اول العقرب وكان المدير متحركا بالحامل
على خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
التقدير الالهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك الفلكان عن ذلك
الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين
بمثله من الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعدين للاوجين مثله فيكون اوج المدير متوسطا بين اوج الحامل
ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب
الاخر ووافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان
في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويين البعد عن الاوجين
المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت
فانهما على التثليث من الاوج الابعد على التسديس من الاوج الادنى فهذا حال القمر وعطارد في
اوجيهما في وصولها الى اوج الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات
مستندة الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل
الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الحصول
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال بالذات
او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال ان الرحى تتحرك الى جهة والنملة عليه الى خلافها لانا نقول
ما لا يجوز ان يكون للنملة وقفة في حال حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا وان كان عندهم
مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين
من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة تتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة واحدة
احدثت حركة مساوية لفضل البعض عن البعض او سكونا ان لم يكن فضلا وان كانت في جهات مختلفة
احدثت حركة مركبة الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس ساير الممتزجات فاذن
الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة الا ان الحركة الواحدة كما يكون متشابهة
فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكس
فالحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس

الى متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركة حصوله دفعة في جهتين ولم يخرج ذلك الى ارتكاب شيء مستبعد
فضلا عن محال وجه **قوله** وتعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية على قياس واحد وتعلم
انه ليس يجوز ان يقال ما ربما يقال سوى ما فوقه وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان
اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المشوقة كما مر وانما تثبت ذلك بعد ابطال القول بان
الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا
مشوقا غير مشتاق ينقطع الاحتياج به وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده
الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم
ابطال هذا الرأي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك
شوقا الى مشوقاتها المجردة لا الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون
العقول المشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة على عالم الكون والفساد الذي يسمونه
العقل الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة
واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها اكثر فمن المحتمل
اذ لم يدل على امتناعه دليل **قوله** وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا
وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتى وان جميعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية طبيعة
خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك
باختلاف الاوضاع والالوان والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع
وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها معنى مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات
وامتناع زوالها عن الالوان والاشكال وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدا جنس يشتمل عليها وهي التي
بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها
سببا قريبا للبعض في الوجود واسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تتوقع منا بيان ذلك هذا هو
البحث على تعرف المبادي الفاعلية بهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك
هداية اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار متخصصا بذلك التشخص المعين فلو كان جسم

فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان دون الوجود
والوجوب فقد وجد العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا
تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول
فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه
كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن
في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسببه وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شيء من السماويات
علة لما تحته وللمحوي فيه **قال** الفاضل الشارح هذا الفصل مع فصول خمسة بعده يشتمل على الطريقة
الرابعة لاثبات العقول وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشيء من الاجسام ويلزم منه
ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة
كما مر فاذن عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول **اقول** والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع
كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاوي ومحوي وكانت علية
الحاوي على تقدير الجواز الاقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان قائم على امتناع
صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على ما سياتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو
علة لمحويه طريق خاص وهو استلزام لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق الخاصة
احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العام وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها ان الجسم لا
يمكن ان يكون علة موجبة لشيء الا بعد صيرورته شخصا معينا وان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة
لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها فان وجود المعلول
ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب
بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الشيئين اللذين يكونان معا لا معية
المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان
لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات ان نقول لو كان الحاوي علة
للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص
موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن عدم الخلاء داخل الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا

يمكن انفكاكه عنه فاذن يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا لكنه ممتنع هذا خلف فاذن الحاوي ليس بعلة للمحوي والله اعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته لا ينافي كون ما معه اعني وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان الغير الذي يفيد وجود المحوي هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلا حتى يحكم بوجوب عدمه بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا لغير الحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ويعود الى المتن **وقوله** قول الشيخ اذا فرضنا جسما الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى **وقوله** ولو كان جسم فلكي الى قوله وحدها لا امكان متصلة هي اصل القياس فان القياس استثنائي وانما اوردناليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا لايراده متخصصا وقصد المزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية **وقوله** ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي على سبيل الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص المعلول ثم عاد الى بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه اي مع وجوب الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب لعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شيء من السماويات علة للمحوي وذكر الفاضل الشارح ان قوله واذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله تشخص المعلول تكرار لما قرره والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام منتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده **واقول** الاقتصار على ما قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بعلة فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلا للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء او للعدم اعتبار معه ثم لو قدرنا انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ

مقتضيا لامتناع استناد شيء من الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول يكون محويا ليستقيم البرهان فان تأخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلاء الممتنع بذاته ولما تقرر هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان يقدم **قوله** فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الحاوي هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا الى اخره فانه بذلك تصير تقرير تالي المنفصلة متقدما على نقيض استثنائه ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان الاصل كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من غفلة الناسخ والله اعلم واما معارضة الفاضل الشارح بان الحكم يكون ما مع المتأخر متأخرا الا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي عندهم فيتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لان المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر من حيث ذاتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر في النمط الاول **قوله** واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم ولا ممكن **اقول** لما فرغ من بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الى القسم الثاني هو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه ان مجرد التلفظ بالشرف خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم واما كونه غير ممكن فعلله بما سيأتي وللمبرهن ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على سبيل صناعته **وهم وتنبيه** ولعلك تقول بعد ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين فلا محالة ان مكان الخلاء مع وجود الحاوي قد تعرض

مهنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي علة وجودا عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي
انما كان وجوده بصحة امكان المحوي اذا كان علة يسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حين يتحدد بوجوده
السطح فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا لا بل يجب بعده واما اذا لم يكن علة بل كان مع العلة لم يجب الا بسبق تحدد
سطح الداخل وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يلابس العلة
بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجدا عن شيئين بتقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية
ليست بجسم لكنك تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما عليه سواء جعلت الحاوي
وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلا مع وجود الحاوي
لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى **قول** الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول
انه يلزم من غير الجسم حاوي ومحوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء
كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم عليتهما عن واحد او عن اثنين قبل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن
واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا لعلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم
بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا ان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وحينئذ لا يكون لعلتان واحد ولا عن واحد
وان فسر على ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن
مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما متوسطا للآخر لم يكن خاليا عن تعسف
واقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات الى مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة
الاولى وانما اختلف صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط تتوقف تلك الصدورات عليها
فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي **وقال** بعضهم انها تستند الى علل مختلفة
المراتب هي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين انما يكن
مفسرا بما مر كان اشارة الى مذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه
لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم لامكان الخلا انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن
الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا
اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدم فان الى مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما سبق لم يكن معها والمراد من

من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلة لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير
متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر
بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس **واعتراض** الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة
لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط عن ذلك **وهم وتنبيه**
او لعلك تزيد وتقول اذا فرع على الاصول التي تقررت انه قد يوجد عن غير جسم حاو وآخر غير جسم
يوجد عنه هذا الآخر المحوي فيكون وجوب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوي معلول
لغير الجسم الآخر فانه اذا اعتبرت له معية في هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب الحاوي والمحوي
ممكن فيكون جوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو
ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلا بوجه انما يفرض
تحدد الحاوي وباطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له على المحوي وليس كل ما يوجد هو بعد مع فهو بعد لان القبلية
والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية تحت لم تكن علية ولا معلولية لم تجب بعدية ولا قبلية
ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة لم يجب ان يكون ما علة لم يجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم
الا بالزمان **اقول** هذا الوهم هو المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي
والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب
احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور
والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوي
والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلوا امكانهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين
اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء ولا امكان ان لم يملا كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد
فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء فيكون خلاء **اقول** هذا الفصل واضح مع
تحديده وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا
القول واحد بعينه سواء نسب التقدم اي صورة الجسم الحاوي ونفسه التي تكون كصورته او الى جملته
اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي
يكون مبدا لصورته اي تكون هي كصورته او غير صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان

الخلاء حاصل مع الجمع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة اي بهذه الاشياء نفرض علة فانه لا يتم موجودا
الا مع الجمع **تذنيب** قد استبان انه ليست الاجسام السماوية علة لبعضها البعض وانت اذا افكرت
ايضا مع نفسك علمت بان الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا تتوسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى
وصورة حتى توجدهما او لا فيوجد بهما الجسم فاذن الصورة الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام
ولا لصورها بل لعلها معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض **اقول** لما تبين امتناع
كون حاو من السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة للحاوي به كان الحكم بان الاجسام
السماوية ليست بعضها علة البعض مما تقبله الاذهان بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة
لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع كون جسم ما علة
لجسم آخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما
يكون موجودا بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل
لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه يكون بها موجودا بالقوة
ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة
والشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع على ان علم الباري تعالى
بغيره صور في ذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة معا **اقول** اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد
انما لا يكون قابلا وفاعلا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه
المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى الواحد بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول
والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر
لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل
بذلك باطل واما قوله الشيخ نص في النمط السابع على ان علمه تعالى صورة في ذاته فان كان على ما ذكره كان
للشيخ ان يقول باعتبار كونه عاقلا للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا يصح ان تقارنه صور المعقولات وان كان
موضوع الاعتبارين شيئا واحدا وهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني قابلها على ان الحق
في ذلك ما سنذكره في موضعه **المقدمة** الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها

بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام كالصور الجسمية والنوعية وهي كانت
قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او ما كان من جهتها حال والشمس لا تضيء
كل شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بذواتها دون
افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا
لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم تكن نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور
انما تفعل بمشاركة الوضع **المقدمة** الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له
والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع هذا خلف **المقدمة** الرابعة ان علة الجسم تكون اولا علة لجزئيه اعني
مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضى وبعد المقدمات نعود الى المتن **ونقول** قوله الاجسام انما تفعل
بصورها اشارة الى المقدمة الاولى **وقوله** والصور القائمة بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها قوامها اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** ولا تتوسط الجسم
بين الشيء وبين ما ليس بجسم من هيولى او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة **وقوله** حتى توجدهما اولا
فتوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة **وقوله** فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا لهيوليات
الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك يتبين امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان **وقوله** بل لعلها
تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصور في الاجسام الاخر وذلك
بان تجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ما تجاوره بالتسخين
معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا تفيض
على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن
انه علة لها وذلك كالشمس التي تعد الاجسام للتسخن وتبقى السخونة موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا
الفصل آخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هداية وتحصيل** فقد بان لك ان جواهر غير جسمانية
موجودة وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشارك شيئا آخر في جنس او نوع فيكون هذه الكثرة
من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من
هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ الجسم

الا بتوسط فيجب اذن ان يكون المعلول منه جوهرا من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر
العقلية الاخرى بتوسط ذلك الواحد والسماويات بتوسط العقليات **اقول** قد ثبت بالطرق الاربعة
المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود
غير مقول على كثيرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة للاول
فهذه فايدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا قدمها
انه قد ثبت من استناد السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبداء الا لواحد
وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر
والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد والثالث ان السماويات صادرة
من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد وسم الفصل بالتحصيل **زيادة تحصيل** وليس يجوز ان تترتب
العقليات بترتبها ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان لكل جسم سماوي مبدءا عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط
جرم سماوي فيجب ان يكون للاجرام السماوية مبداء في الوجود مع استمرار ما في الجواهر العقلية من حيث
لزوم وجودها نازلة في استفادة الوجود مع نزول السماويات **اقول** هذا الفصل يشتمل على ثبوت
حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجود استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبداء الاول مع صدور السماويات
وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك ان العقول لو انقطعت قبل انقطاع السماويات لبقيت
الباقية منها غير مستندة الى علة لانها لم يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استفادة
الوجود معها الى عقل الفلك الاخر **واعلم** ان الشيخ لا يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا
بانقطاع العقول عند الفلك الاخر ولا بوجوب توالیها في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول
للافلاك في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك فان الحكم
الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على
الشيخ بتجويز ما لم يجزم هو به سخيف **زيادة تحصيل** فمن الضرورة ايضا اذن ان يكون جوهر عقلي
يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اقول اراد ان يبين كيفية صدور الكثرة عن المبداء الاول مبتدءا
بالاشارة الى ان الكثرة يجب صدورها عنه من جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور
الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور جسم سماوي

وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد ينافي القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد فنقضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادرة عن المبداء
الاول شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا اخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة
الترتيب علة للاخر اما على الولاء او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات
كثيرة لا يتعلق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد اذا كانت
جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاتها واعتباراتها فقد يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم
بصدور اعراض كثيرة من مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها
المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من
واحد من حيثيتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبداء الاول لانه واحد من كل جهة متعال عن
ان يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاتها فاذن لم يمكن ان يصدر
عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع اسناد الكثرة الى الاول ووجوب
استناده الى غيره بالاجمال وبقي ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن
الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبداء اول وليكن **ا** وصدر عنه
شيء واحد وليكن **ب** فهو اول مراتب معلولاته ثم ان من الجايز ان يصدر عن **ا** بتوسط **ب**
شيء وليكن **ج** وعن **ب** وحده وليكن **د** فيصير في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الاخر
وان جوزنا ان يصدر عن **ب** بالنظر الى شيء اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجايز ان يصدر
عن **ا** بتوسط **ج** وحده شيء وبتوسط **د** وحده ثان وبتوسط **ج د** معا ثالث وبتوسط **ب ج** رابع
وبتوسط **ب د** خامس وبتوسط **ب ج د** سادس وعن **ب** بتوسط **ج** سابع وبتوسط **د** ثامن
وبتوسط **ج د** معا تاسع وعن **ج** وحده عاشر وعن **د** وحده حادي عشر وعن **ج د** معا ثاني عشر
ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب فلو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
في المتوسطات التي تكون فوق واحد صارت ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة في مرتبة واحدة عن مبداء واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبداء الاول شيء كان
لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن

ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود فالثاني هو الهوية اللازمة لذلك
الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبداء الاول لو لم يفعل شيئا
لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها
الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر
الى المبداء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها واذا قيست الى وجودها
لا وحدها بل بالنظر ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر
كون الوجود الصادر عن الاول وجودا قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول
لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة اشياء وجود وهوية امكان ووجوب وتعقل للمبداء واحد منها
الى اقل المراتب هو الوجود ومنه في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل
بالذات اللازم للتجرد والتعقل للمبداء الذي استفاده من الاول اثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب
المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع
الوجود والتعقلان في ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان المعلول
الاول من هذه الجملة ليست بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان تشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته
من حيث كونه بالقوة والوجوب والتعقل للمبداء تشتركان في انهما حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل و
الوجوب في التعقل للمبداء تشتركان في انهما حالة المستفاد من مبداه فهذه الاحوال الثلث هي التي تعبر عنها
بالتثليث الموجود في العقل والاولى والثانية تشتركان في انهما حالة في ذاته والثالث يمتاز عنهما بانه
حاله بالقياس الى مبداه وهما المرادان من قول من ذكر التثنية **وان** اتقرر هذا فلنرجع الى ما في شرح
المتن ونقول قوله فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على انه
لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك
الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك هو الفلك المحتوي على
جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة
فيه لا تبلغ عددا يمكن اثبات جميع الثوابت اليها بل هو عقل آخر بعد العقل الاول **قوله** ولا حيثية اختلاف
هناك الا ما لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود فانه يعقل ذاته ويعقل الاول اشياء ثلثة

الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة
امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما والحيثيات اللازمة
له هي الاربعة التي ذكرها لا غير **قوله** فيكون بما له من عقله الاول الموجب لوجوده وبما له من حاله عنده
مبداء الشيء اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهو ما يعبر
عنهما بتعقل المبداء ووجوب الوجود الذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبداه وهو افضل حالتيه
المذكورتين التي بها صار مبداء لعقل آخر **قوله** وبما له من ذاته لشيء آخر اشارة الى حاله في ذاته
المشتملة على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبداء للفلك **قوله** ولانه معلول فلا مانع من ان
يكون هو مقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته
وانما اشار بلفظ هو الى الاول مع جميع كمالاته اللازمة له لا الى ما يكون منه في اول مراتب المعلولات
وحده فان ذلك شيء واحد كما مر **قوله** وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره واجب اشارة
الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل فانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات للوازم ووصفهما
بالامكان والوجوب تنبيها على استلزامهما للاوصاف المذكورة **قوله** ثم يجب ان يكون الامر الصوري
منه مبداء للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة منه مبداء للكائن المناسب للمادة بلغت وينبغي
ان يسند علية العقل الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه وكماله الفائض عليه من مبداه
بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة وبيان شبههما ثم صرح عن ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي
وجب به مبدء للجوهر عقلي وبالآخر مبداء لجوهر جسماني ثم اشار بقوله ويجوز ان يكون للآخر تفصيل ايضا
الى امرين يصير بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له
من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار مبداء لهيولى الفلك التي يكون
الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبداء لصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية
والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل
كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة المتقدمة على الصورة
من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبداء في الترتيب كان
الصورة تقدم العلة على المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا

في الاسرار الحكمية قد تجردوا في هذه الملة واقدموا لجهلهم بها على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع
عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة
والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته
تعالى وهذه مواضع تشبه المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود
معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه كما يسندونه الى العلل
الاتفاقية والوضعية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وهذا من مسامحاتهم على ان الفاضل
الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الى الوهن والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ
خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه
من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة
غير لايقة بهذا الموضع **اقول** الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه
التي وقفت الي كالشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقل
الاول الموجب لوجوده مبدأ لعقل آخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف
ذلك واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبدأين لفلك فعلى ما ذكره ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها
ان كانت هي لا ادل في هذا الموضع على قصور بل لعمري قد كفى للشيخ بحجة في موضع درست السن الفصحاء فيه
فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا تصلح
للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية وامورا مشتركة متساوية في جميع الماهيات
وما يجري مجراه والجواب بعد ما مر من الكلام عليه على انها على تقدير تسليم كونها امورا عدمية ليست عللا مستقلة
بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلل الموجودة بها والعدميات يصلح لذلك بالاتفاق واما كونها
امورا مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود
ثم قال المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والافكان الاول علة لها والجواب ان المعلول
الاول يطلق على العقل الاول مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاته ويطلق على الصادر الاول
وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح الحكم على المعلول الاول بانه متقوم من مختلفات
وعلى التقدير الثاني لا يصح فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء وفي هذا الموضع فانه قال بهذه العبارة

ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ
قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال او صفة او معلول
ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء بمشاركة ذلك اللازم شيء ويتبع من هناك كثرة كلها يلزم
ذاتها فيجب اذًا ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات
الاول ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلولات الاولى لا يجوز ان يكون مركبا من مقومات وبه يظهر
فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل **اقول** وهذا
خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو سعنا عقل هذه
الكثرة في ان يكون مصدر المعلولات الكثرة فهي حاصلة لذات الله سبحانه وتعالى اذا اخذت مع السلوب
والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت
الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشبه بالصورة مبدأ للكائن المناسب
للمادة دليلا والذي عول عليه في ساير كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان
الشفاء واذا رأيت الرجل العلمي يقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف
استجاز استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه المباحث العلمية **اقول** اذا استند مسببان احدهما
اتم وجودا من الآخر الى سببين كذلك وكان المسبب الاتم وجودا من السبب الانقص وجب استناده الى
السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا موضع علمي وله نظاير كثيرة لاجلها
قال الشيخ في ساير كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم لاجل ذلك بان الجوهر
المفارق العقلي البريء من الامكان لا يتبع حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علته
بالقياس الى مبدأها اعني الطبيعة الوجوبية الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها على انه
ليس يحتاج في بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو
معترف بالعجز عن ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد
بيان صدور الكثرة عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل الشارح
ينحل بما مر **وهم وتنبيه** ولسنا اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف نحب ان نصحح عكسه حتى يكون
كل اختلاف الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس

كليا تقرير الوهم ان يقال اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل ذلك الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة في الانواع حتى يكون متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول مبدع جوهرا عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا وكذلك من ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي لما كان الابداع ايجاد شيء بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شيء آخر ولا شرط وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وبتوسط جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما مر اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول وقول مجازي لان المؤثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا الاول بتوسط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يؤيد دعواه ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما اقر به هذا الفاضل الشارح المفسر بالايجاد من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك سائر المعلولات التي لا تستند الى شيء غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذا الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه ابو البركات ايضا من كلامهم ليس بشيء وباقي الفصل ظاهر وانما وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا **اشارة** فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم تقترن بها الصور يريد بيان ترتب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو الذي لا يلزم منه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول لما كانت الاجرام الكائنة من هذه الهيولى

قابلة لجميع انواع التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع من التغير والحركة لكن ليس هناك شيء يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام مؤلفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد منها قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها مما يؤثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراك مادتها مما يؤثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما تختلف فيه مبدا تهيؤها للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة اما اولا فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن ان يكون عللا لمواد اجسام اخر كما مر واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في النوع او الجنس لا يكون وحدها بلا مشاركة من معين علة لذات واحدة بل يكون بارتباط واحد يردها الى امر واحد كما مر في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان في ذلك العقل رسمها على جهة الفعل وهذا هو المراد من قول الشيخ ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم يقترن بها الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم بينتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم آخر اجبنا بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضة اصل وجود المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث تقبل التغير والحركة في حدها كما مر **قوله** واما الصور فتفيض ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في هيولاها بحسب ما تختلف استعدادها واستحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفة لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة العنصرية عن مبادئها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولى المشتركة بحسب الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا اختص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم عنصري او بواسطة منه فجعلها على استعداد خاص بعد العام الذي كان في جوهره فاض عنه بدا

المفارق صورة خاصة واذ ليست في تلك المادة فاذن هناك مخصصات مختلفة ومخصصات
المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبته لذلك الامر لشيء بعينه
اولى من مناسبته لشيء آخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولى فيه من واهب الصور ولو
كانت المادة على التهيؤ الاول العام لتشابهت نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف
المؤثرات فيها ذلك الاختلاف ايضا نسبته الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يخص به
مادة دون مادة الا لامر آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من
استعدادات مختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته بذلك يصير بعيد التام المناسبة للصورة
المائية شديد المناسبة للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان يفيض الصورة
الهوائية عليها ويزول الصورة المائية منها وهذا هو الاستحقاق **قوله** ولا مبدأ لاختلافها
الا للاجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال تدق عن ادراك الاوهام تفاصيلها
وان فطنت لجملتها وهناك توجد صور العناصر **اقول** يريد ان يشير الى سبب اختلاف صور
العناصر الاربعة وذكر ان مبدأ ذلك الاختلاف هو للاجرام السماوية المقتضية لتفصيل كرة كرة بل المركز
مما يلي جهة المحيط الى ان ينفصل حشو الفلك الاخير الى اربع كرات مختلفة بالصور وهذا سبب اجمالي
واما التفصيل فقد دق عن الاوهام واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المتسبين الى هذا
العلم يعني الكندي ومن تبعه بعد ما قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير على شيء ثابت في حشوه
فلزم من محاكته له التسخن حتى يستحيل نارا وما بعد عنه بقي ساكنا فيصير الى التبرد والتكثف حتى يصير ارضا
وما يلي النار منه يكون حارا لكنه اقل حرارة من النار وما يلي الارض يكون كثيفا ولكن اقل كثافة من الارض
وقلة الحر وقلة التكثف توجبان الترطب فان اليبوسة اما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض
هو ابرد والذي يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم **قال** ان ذلك ليس بشديد عند التفتيش
لانه يقتضي ان يكون الوجود للجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور
بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط ما لم يقترن
به صورة اخرى فان الابعاد يتبع في وجودها صورا اخرى يسبق الابعاد فان شئت فتأمل حال التخلخل
من الحرارة والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما حيث يتبع غيره في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته

لكن يجوز ان يكون اذا تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار يستحفظ جنس الحركة
والبارد يستحفظ جنس السكون **قال** ولا اشبه ان يكون الامر على قانون آخر وهو ان يكون هذه المادة
التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن اربعة اجرام واما عن علة منحصرة في اربع جمل عن
كل واحد منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض
عن جرم واحد وان يكون هناك نسبة توجب انقساما من الاسباب الخفية علينا **قوله** ويجب فيها
بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد القوى بعدها وهناك
بعض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم **اقول** اراد ان
يشير الى اسباب الامتزاجات التي هي مبدأ التركيبات فذكر انها انما يجب لشيئين احدهما نسب العناصر من
السماويات والثاني امور منبعثة عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية لاضاءة
ذلك الموضع وتوسط الضوء لتسخينها وتوسط السخونة لتحليل الجسم المتسخن او اصعاده وسبب التحليل
الصعود لاخراجه من موضعه الطبيعي وسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره **واما** الامور المنبعثة من
السماويات فكالهيئات الفائضة على الطبايع والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور
منبعثة عن الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فتصير هذه الصور بسببها فعالة في موادها ومواد
غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما يشاهد من القوى الفاعلة
فصارت عللا للامتزاجات **واعلم** ان المراد من الامور المنبعثة عن السماوية ليس هو تلك الصور
والنفوس نفسها لانها ليست منبعثة عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك
الهيئات المذكورة التي تعد موضوعاتها لان يكون مبادي افعال تخصها وبعد حصول الامتزاجات
عن هذين السببين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور
المعدنية والنفوس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك الصور والنفوس عليها من العقل الفعال
كما مر تقريره في النمط الثاني **قوله** وعند الناطقة تقف ترتب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة
الى الاستكمالات بالآلات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على سبيل
الاقتصاص فان تاملك فيما اعطيته من الاصول يهديك سبيل تحقيقها من طريق البرهان **اقول**
يشير الى ان آخر مراتب الموجودات العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا هو

العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراءة وهذا الجوهر لما كان موجودا بوسايط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متأخرة عن وجوده فكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية والعقلية عليها بالآلات البدنية وبما يلبسها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك الافاضات ولما انتهى الى آخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل الشارح اورد شكوكا منها ان الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم الصور لا يصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع المخصوص وغيره فما استجمعت تلك الشرايط اسندت اليه وما لم يستجمعها اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال فقد حكموا الى صدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا تلك الصور الى المبدإ الاول وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض كتبه الى الشهرستاني رحمه الله ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط الآلة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه **اقول** هذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدإ الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الآلة والمادة عنهما بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون بحسب حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا في نفسه لكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور لكل مادة وتخصيص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور والقوى يشتمل على حيثيات منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذن هو جوهر من العقليات متأخر الوجود عما يقرب من المبدإ الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة تقتضي اسناد تلك الاحوال الى غيرها حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه

النمط السابع في التجريد

اقول يريد ان يبين في هذا النمط وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما يتقرر فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والجزئية على الوجه الاشرف من وجوب التعقل وكيفية كون علمه سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشر في الكائنات مع تعلقه اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي مبدأ منبع الخير وما يتصل بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تنبيه** تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشرف فالاشرف حتى انتهى الى الهيولى ثم عاد من الاخس فالاخس الى الاشرف فالاشرف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد **اقول** لما ذكر في آخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الى مبدإ الوجود ومعاده فان الوجود بذلك الترتيب فقد صار ذا مبدإ ابتدأ منه وذا معاد عاد اليه ومراتب البدو بعد المبدإ الاول هي مرتبة العقول من العقل الاول الى الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى وبعدها مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلى الى صور العناصر وبعدها مرتبة الهيولات من الهيولى الفلك الاعلى الى الهيولى المشتركة العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود اعني التوجه الى الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعدها مرتبة الصور الاولى الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها مرتبة النفوس الحيوانية على اختلافها وبعدها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع صور الموجودات كما هي اشتمالا انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتمالا فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الى المبدإ الذي ابتدأ منه وارتقى الى ذروة الكمال بعد ان هبط عنه وظاهر ان الشرف اعني البراءة عن القوة مرتب في هذه المراتب على التكافؤ منتهية من الجانبين الى الهيولى التي وجودها ليس الا كونها بالقوة محضة في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الآخر العقول المجردة وما فوقها **قوله** ولما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع للصور العقلية غير منطبعة في جسم

تقوم به بل انما هي ذات آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظا للعلاقة معها بالموت
لا يضر جوهرها بل يكون باقيا بما هو مفيد الوجود من الجواهر الباقية **اقول** لما كانت النفس الناطقة
واقعة في آخر مراتب العود واشتغل بالبحث عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها
وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود بشيء غير مباديها الدائمة الوجود دوامها
على ما بين في النمط الثالث وغيره على بقائها بعد الموت كذلك واشار بلفظ لما الى ما مر في النمط
الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوع ما للصور المعقولة الى كمالاتها الذاتية
مع بقائها التي بها استدل على امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي ذات آلة بالجسم الى كيفية
ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله فاستحالة الجسم
عن كونه آلة لها لا تضر جوهرها مالا لما وضعه بعد لفظ لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة فهذا برهان لمي هو عمدة من براهين
هذا الباب على ما ذكره الشيخ ابو البركات البغدادي **واعلم** ان اسناده حفظ العلاقة هاهنا الى الجسم
ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث الى النفس لان النفس لما كانت
حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا لكن بالعرض لان فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق من جهة
الجسم وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق الفساد الى الشيء
مما من شانه ان يتطرق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنه حفظ ما بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما
اورده بعد هذا الفصل **تبصرة** اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بآلتها ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض
للآلة كلال البتة الا ويعرض للقوة كلال كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا الكلال
بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية في طريق الانحلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد
وليس اذا كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لانك علمت عن
ان استغناء عن الآلة لا ينتج واذيدك بيانا **فاقول** ان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه
فليس في ذلك دليلا على انه لا فعل له في نفسه واما ان اوجد وقد لا يشغله غيره ولا يحتاج اليه على ان له فعلا بنفسه
اقول التبصرة تجعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه يجعل غير اليقظان كالنائم يقظانا ففي تسمية

هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور فيه اوضح من الابحاث المذكورة في
الفصول الموسومة بالتنبيهات لان المبالغة عند حجب الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه يكون
في نسبته الى العمى اكثر منها في نسبته الى النوم واما كون هذا البحث اوضح من غيره فلانه يفيد
استبصار الغافل لذاته بذاته وما عداه يفيد استبصاره بغيره **قوله** اذا كانت النفس الناطقة
قد استفادت ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الالات تكرار لما سلف في
الفصل المتقدم مع مزيد فايدة وهو ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال
لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها على كمالاتها الذاتية المستفادة من العقل الفعال لان الفاعل
والقابل لها موجودان معا عند فقدان الالات والالات المفقودة ليس بالات لها بل لغيرها **قوله**
لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الى ما مر في النمط الثالث من بيان كيفية كون النفس عاقلة بذاتها
لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة في ايضاح ذلك لينفتح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع
النفس والكمالات البدنية الزايلة عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا
الفصل وهو استثنائية متصلة مقدمها **قوله** ولو عقلت بآلتها وتاليها متصلة كلية موجبة
وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس
بالات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح لان اختلال
الشرط يقتضي اختلال المشروط **قوله** كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهاد بالافعال
التي تصدر عنها بالالات البدنية وتختل باختلالها وفايدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد يكون
بسبب التجربة الحاصلة عند استحضار صور افعال مختلفة صدرت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها
يكون اقتداره على الفعل اتم اقتدار وللانسان في سن الانحطاط يكون اجود تعقلا منه في سن النمو
بالوجوه الثلثة جميعا ويكون اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المقتضية
لاستنباط المحسوسات دون الوجه الاخر فانه لا يكون احدّ بصرا ولا اسمع والكبر لو هنا الفرق
بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحريك **قوله** ولكن ليس يعرض هذا
الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض
للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل هي في تعقلها بل اما تبقى واما تزيد وينمو كما في سن

الاختلاط وايضا كما يكون بعد توالي الافكار المتوالية المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة
الحركات الفكرية والنفس يتقوى بالازدياد كالاتحاد وبهذا الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها
ليست بالآلات البدنية وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان
عدم كلال النفس في تعقلها مع كلال الآلة دالا على ان تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها في تعقلها مع كلال
الآلة دالا على ان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه بان
وجود الفعل لشئ في صورة معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا الا ان عدمه في صورة معينة لا يدل على كونه غير
فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا على ذلك يجوز ان يكون المعتبر في بقاء النفس على كمال
تعقلها حدا معينا من الصحة البدنية وهو باق الى اخر الشيخوخة ويكون النقصان الحاصل في زمان الكهولة
واقعا فيما يزيد على ذلك المعتبر بخلاف الحاصل في آخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ يكون
النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة في بقاء القوة الحيوانية حدا لا تبقى تلك القوة
بدونها وتبقى مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في الكهول على اجتماع العلوم
الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك على الكمال
الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلى الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة
والنقصان بخلاف الثاني فالحد المعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص معتبر في بقاء الاول واما
المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وينقص
بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها الثانية القابلة للازدياد
والانتقاص فظاهر انها لو كانت متعلقة بالآلات المختلفة الاحوال لاختلف اختلافها كما اختلف الكمالات
الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة فغير ما نحن فيه
على ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب
على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها يكون مقنعة للمسترشدين وان لم يكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعيات
العلمية يكون بهذا الاعلى ما يستعمل في الخطابة فانها يطلق هناك على كل ما يغلب ظنا ما صادقا كان او كاذبا
في بعض الاعتبارات يشتمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات **زيادة تبصرة** تأمل ايضا ان
القوى القائمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لا سيما القوية وخصوصا اذا اتبعت فعلا فعلا على الفور وكان

الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة اثر القوية **يقال** خرجت في اثر فلان بكسر
الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل القوية الشاقة كل القوى البدنية باسرها ويشهد
بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال
لموضوعات تلك القوى كتأثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريك غيرها في المحركة والانفعال
لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة فهو منه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة
لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي تتألف موضوعات تلك القوى عنها فيكون تلك الطبائع مقسورة عليها مقاومة
لتلك القوى في افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز
عنده القوة عن فعلها او يبطل كالعين يضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن الابصار او تعمى **قوله**
وافعال القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف **اقول** هذه القضية هي صغرى القياس وكبراها
ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا تكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدائما تكلها كثرة الافاعيل والعاقلة
ليست ببدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف وتكل بالانفعال لبساطتها او خلوها
عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دائما لان العاقلة
اذا كان تعقلها بمعاونة من الفكرة التي هي قوة بدنية قد تضعف عن الفعل لا لذاتها ولكن لضعف معاونها
والحاصل ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما بل ربما تقويها
وتشحذها فضلا عن الابطال **واعتراض** الفاضل بتجويز كون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون
الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يأباه وكذا قوله
الخيال يدرك البقة بعد تخيل الجبل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس كليا فليس بشئ
فانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تأثيره في الحاسة وضعفه **زيادة
تبصرة** ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى الحسية
لا تدرك الا شيئا بوجه لا تدرك ادراكها بوجه لانها لا آلات لها الى الآتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآلات
وليست القوى العقلية كذلك فانها تعقل كل شئ **اقول** هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين
وهي مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شئ لا يمكن ان يتوسط
الآلة بينه وبين ذلك الشئ وتفرع منه مقدمة هي كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدرك بآلة جسمانية فلا يمكنه

ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لايمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور وصوابها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولادراكها ولجميع ما يظن انها آلاتها والتنبيه قولنا فليست القوة العاقلة
مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبآلاتها
مندفع بما مر في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك
الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى الحساسة التي لايمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شيء زيادة تبصرة لو كانت القوة
العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ كانت دائمة التعقل له او كانت لاتعقله البتة وهذه حجة رابعة
هي اوضح من الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على مقدمات احديها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة
المدرك للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة لحصول الصورة في ذاته
وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في آلته وهذان مما مر بيانها في النمط الثالث والثالثة ان
الامور الجسمانية لايمكن ان يكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي موضوعاتها فاذن تلك الاجسام
آلاتها في افعالها وهذا ايضا مر بيانه في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لاتتغاير
الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة بالنوع او غير مادية كتغاير
الانواع المتفقة بالجنس وبسبب اقتران البعض بشيء وتجرد البعض عنه وذلك الشيء اما مادي وهو
كتغاير الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبعه او غير مادي كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث
هو طبعه وتبين بذلك امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما يجري مجراها على ما تبين
في النمط الرابع واذا تقرر هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مؤلفة من حملية ومنفصلة وهي
قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما دائمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له
في وقت من الاوقات واللزوم انما تبين بابطال قسم آخر تعبير به المنفصلة حقيقة وهو ان يكون تعقل العاقل
لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ انما ابطل هذا القسم بيانا للملازمة المتصلة المذكورة قوله
لانها انما تعقل لحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة الاولى التي ذكرناها وانما اوردها
لان القسم الفاسد من المنفصلة انما تبين فساده بها وقوله فانا اسانف تعقلا بعد ما لم يكن
فيكون قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن فيكون قد حصل لها صورة متصلة اخرى وضع فيه مقدمها

القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله
ولانها مادية اشارة الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم ان يكون
ما يحصل لها من صورة المتعقل من مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ولان حصوله متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين
اعني صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي
المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض باعيانها صورتان لشيء
واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض
المختلفة قد يكون مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا هذا اشارة
الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي لفساد المقدم وهو فرض استيناف
تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاقلة ان كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله
فاذن هذه الصورة التي بها تصير القوة المتعلقة متعقلة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي
فيه القوة المتعلقة وقوله والقوة المتعلقة مقارنة لها دائما اشارة الى معيتهما في جميع
الاوقات وقوله فاما ان تكون تلك المقارنة توجب التعقل دائما او لا تحتمل التعقل اصلا
انتاج لاستلزام مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك المتصلة وقوله
وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان
متعقلا لاعضائه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل
وهو المطلوب والفاضل الشارح اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها
قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية
والا لجاز ان يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما
في كونهما عرضين حالين في المحل المحسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير
محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط
بالارض وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشيء هي ما يحصل في العقل من ذلك الشيء بعينه
دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتقت لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها

ولما كان ذلك كذلك فان معنى قول القائل المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجود في
الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها
وحينئذ ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم السماء بنفسه ليس
بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجود
في تمام الماهية كما قال هذا الفاضل كان معناه ان المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام
المعقولية اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان لا تسمعه فان المعقول من السماء هو نفس ماهية
السماء الموجودة فضلا عن المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر وظاهر
ان المناسبة بين الموضعين غير صحيحة فان الفرق بين السماء المعقولة والمحسوسة بكون احديهما عرضا في محل
مجردا غير محسوس والاخر جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة تارة مع
عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة
المأخوذة تارة مع فصل يقومها نوعا وتارة مع فصل آخر يقومها نوعا مضادا للاول على ان السماء
المعقولة اذا اخذت من حيث هو عرض قائم بنفس ما لم يكن ماهية السماء انما يكون ماهية لها من حيث
يكون صورة حصلت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعلقة لمحلها بصورة
مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها لان احديهما حالة في العاقلة متعقلة والاخرى في محل لها
والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا لصورة من غير ان تحل تلك الصورة في محلها كانت ذات
فعل غير مشاركة المحل لما مر ان كل فاعل جسماني فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل
من غير مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو كانت محلا لصورة حلت في محلها
عاد المحال المذكور فان قيل الفرق بين الصورتين باق لان احديهما حالة في العاقلة وفي محلها
معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما مر واقتران الشيء باحد الشيئين معا
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول بحلول الصورتين متحدتي الماهية
في محل واحد ومنها قوله الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على ماهياتها
متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل
ووجودات الاعراض ليست متماثلة بل هي متخالفة بالحقائق ومشاركة في لازم واحد هو الوجود المشترك

المقول بالتشكيك عليها وعلى غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول الفاسدة
التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها
ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت من الاوقات وذلك لبيان الذي ذكرتموه بعينه والجواب
ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها
بعد مقايستها بالاشياء المغايرة لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة
للصنف الاول دائما لما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة
لفقدان الشرط في غير تلك الحالة تكملة لهذه الاشارات فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له
ان يعقل بذاته اقول لما فرغ من اقامة الحجة على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى كمال الكلام
في بقائها على كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك رسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وجعل
قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل
فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انها اصل بل كالمركب
من شيء كالهيولى وشيء كالصورة عدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه اقول هذا ابتداء احتجاجه
على بقاء النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شيء من شأنه ان يوجد فيه اعراض وصور وان يزول
عنه تلك الاعراض والصور وهو باق في الحالتين وهو اصل ما لقياس اليها واذا تقرر هذا
فنقول كل موجود يبقى زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل فاسدا بالقوة
وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما
لامرين مختلفين فالاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كان اصلا فلن
يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال
كان اما مركبا واما حالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا من بسائط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم
واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد
ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها في موضوعاتها فقوة فسادها وعدمها
هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب اقول هذا جواب عن سؤال وهو ان يقال كثير
من الاعراض والصور يكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة

فناء امثالها انما يكون فى موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها
اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافى بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن
امثال هذه فى انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعللها وثباتها بها اى اذا ثبت ان النفس اما اصل
واما ذات اصل لم يكن هى وما يجرى مجراها مما لا تركيب فيه وهو محال فى غيره مما يقبل الفساد فان
البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن البقاء وقوة
الفساد لا يجتمعان فى البسيط والاول حاصل فالثانى ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن ان يفسد وانما
قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل الوجود وبقاؤه يكونان فى ممكنات الوجود مستفادين
من عللها واعترض الفاضل الشارح فقال لو كانت للنفس هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام
وصورها وكان الباقى منها هيولاها وحدها لما كان الباقى من النفس هو النفس بل جزء منها وحينئذ
يجوز ان لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها **والجواب** ان هيولى النفس يكون اما
ذات وضع والاول محال لان ذلك الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثانى لا يخلو اما ان يكون مع
كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما تقرر فكانت
هى النفس وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم يكن ذات قوام بانفرادها فاما ان يكون للبدن
تاثير فى اقامتها او لم يكن فان كان كانت النفس غير مستغنية فى وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل
بانفرادها على ما مر وقد فرضنا من ابطال هذا القسم وان لم يكن للبدن تاثير فى اقامتها كانت باقية
بما يقيمها وان لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المعينة اياها والكمالات التابعة
لتلك الصور لا يجوز ان يفسد وتتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا
الى جسم متحرك كما تقرر فى الاصول الحكمية ثم **قال** والنفس تحت مقولة الجوهر فهى مركبة من جنس وفصل
والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة فذلك
يؤيد ما ذكرناه **والجواب** ان هذا مغالطة باشتراك الاسم فان المادة والصورة تقعان على ما ذكره
وعلى جزئى الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم **قال** الفساد
والصورة والحدوث متساويان فى احتياجهما الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او استغنائهما
الى امكان يسبقها والى محل لذلك الامكان او فى استغنائهما عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث

عن المحل مع وقوع الحدوث فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر
الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالجملة يجوز ان يكون البدن
شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط **والجواب** ان كون الشىء محلا لامكان
وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير معقول فان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود
السواد تهيؤه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به وكذلك فى امكان الفساد
ولذلك امتنع كون الشىء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من حيث هو
مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان
وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع
ما هو مبدا لها الموجب بالذات اعنى النفس تحدث بحسب استعداده وتهيؤه ذلك مبدا الصورة
المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدا مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بذلك
الحدوث ذلك الامكان والتهيؤ عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس
اعنى الهيئة المخصوصة فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه
فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدا من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة
مخصوصة شرط فى حدوث النفس من حيث هى صورة او مبدا صورة لا من حيث هى موجود مجرد
وليس بشرط فى وجودها والشىء اذا احدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه كالبيت فانه يبقى
بعد موت البناء الذى كان شرطا فى حدوثه **فان قيل** لم اوجب استجابة البدن لحدوث صورة ما
حدوث مبدا لتلك الصورة ولم يوجب استجابته لفساد تلك الصورة فساد مبدائه ذلك وما الفرق بين
الامرين **قلت** لان ما يقتضى حدوث معلول ما فانما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول شرائطها وما يقتضى
فساد معلول لا يقتضى فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما
من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هى فلنفرض الجوهر العاقل
ا وكان هو على قولهم بعينه المعقول من الالف فهل هو حينئذ موجود كما كان عندما لم يعقل ا او بطل منه ذلك
فان كان كما كان فسواء عقل ا او لم يعقلها وان كان بطل عنه ذلك على انه حال له او على انه ذاته فان كان على
انه حالة والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته

وحدث شيء آخر ليس انه صار هو شيئاً آخر على انك اذا تأملت هذا ايضاً علمت انه يقتضي هيولى
مشتركة وتجدد مركب لا بسيط **اقول** لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كمالاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبدأ بابطال
مذهب فاسد في ذلك كان مشهوراً بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد
العاقل بالصورة الموجودة فيه عند تعقله اياها كما يحكى اولا مذهبهم في ذلك واياهم عنى بقوله ان قوما
من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم على ذلك هو
ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل
الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريراً لمذهبهم في المبدأ والمعاد حسبما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه
نبه على فساد هذا المذهب بقوله فلنفرض الجوهر العاقل الى آخره وهو ظاهر **زيادة تنبيه**
وايضاً اذا عقل ا ثم عقل ب أيكون كما كان عندما عقل ا حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها
او يصير اشياء آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم انه اذا عقل ا صار ا
فاذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو متجدد الذات عند كل تعقل وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم
يصر ب فاقضوا مذهبهم وان بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا
باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا اسوأ حالة واشد شناعة مما ذكروه اولا
وهم وتنبيه وهؤلاء ايضاً قد يقولون بان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانها تعقل ذلك
الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل
الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهؤلاء
بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء او يجعلوا اتصالا واحدا به يجعل النفس
كاملة واصلة الى كل معقول على ان لا احالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة
اقول هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما تتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل
المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه على فساده بلزوم احد المحالين اما تجزية العقل الفعال الذي
فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها
معقولا واحدا اي معقول كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما لزمهم مضافا الى المحال

الاول المذكور وهو معنى قوله على ان لا احالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما
يتصور به قائمة بكمالها **واعلم** انه كما لزمهم في الفصل المتقدم القول باتحاد جميع الصور المعقولة
فقد لزمهم في هذا الفصل القول باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلثة
في هذا المعنى **حكاية** وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتابا يثني عليه
المشاؤن وهو حشف كله وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد ناقضه من اهل
زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول **اقول** الحشف اردأ التمر ويقال
للضرع البالي ايضا حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفرفوريوس
هذا هو صاحب ايساغوجي **اشارة** اعلم ان قول القائل ان شيئا ما يصير شيئا آخر على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث واحد ثالث بل على انه كان شيئا واحدا
فصار هو بعينه واحدا آخر قول شعري غير معقول **اقول** لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار
الى وجه الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشيء بغيره ففسر الاتحاد اولا وذكر ان معناه هو المفهوم
الحقيقي من قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة شيء بطريق
الاستحالة وهو ان يزول عن ذلك الشيء الصائر شيء ما ويضاف اليه شيء آخر يكون معه مصيرا اياه اليه
كما يقال صار الماء هواء والاسود ابيض اوما بالقوة ما بالفعل وبطريق التركيب وهو ان يضاف شيء آخر
الى الشيء الصائر فتركب المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا ليس المراد هو
هذين المعنيين بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحدا وصار هو بعينه واحدا آخر وذكر
ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه مخيل وبسبب تخيله يظنه عوام المتألهة والمتصوفة حقا
ثم اشتغل بذكر الحجة على فساده **قوله** فانه ان كان كل واحد من الامرين موجودا فهما اثنان متميزان
وان كان احدهما غير موجود فقد ابطل الذي ان كان المعدوم قبل حدوث شيء آخر او لم يحدث ان كان
المفروض ثانيا مصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الآخر بل انما يجوز ان يقال ان الماء صار هواء
على ان الموضوع للمائية خلع المائية ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى **اقول** تقريره ان ههنا امرين
امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاول هو الصائر هذا الشيء والثاني هو المصير اياه لذلك الاول فالحال
بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا والآخر معدوما واما

ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع الاقسام محال الا الاول فلقوله ان كان كل من الامرين موجودا
فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم
بعد الاتحاد هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر العكس والشيخ ابطل هذا القسم بابطال التقدير
الاول فقط لان التقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال وان كان احدهما غير موجود يعني
القسم الثاني من الثلثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل حدوث شيء اخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون
المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شيء اخر او لم يحدث ان كان بالفرض اياه وصيرا اياه
بفتح الهمزة في ان وهي ان المصدرية الكائنة مع لفظ كان فاعلا للكلمة بطل اي فقد بطل كون الاول
بالفرض اياه وصيرا فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق هذه العبارة
على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما
الاخر ثم ذكر مثال الحضري مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله
وما يجري هذا المجرى **تذنيب** فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلايا
العقلية تقرر شيء في شيء اخر **اقول** لما ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل
بكمالاته فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا وذكر انه يكون على سبيل تقرر شيء
في شيء اخر والجلية في اللغة هو الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة
لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان يستفاد من الصور
الخارجية مثلا كما يستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان يسبق الصور اولا الى القوة العاقلة
ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما يعقل شكلا ثم يجعله موجودا ويجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود
من الكل على الوجه الثاني **اقول** لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة
اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية على اي نحو من انحاء التعقل تعقل
المعقولات فقسم المعقولات الى ما يكون علة لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان
علما غريبا لم يسبقه احد الى ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولات
للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمى علما انفعاليا ونفى الصنف الثاني عن الاول
تعالى لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان يحصل من سبب عقلي

مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجود بها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان
يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الى غير النهاية وواجب
الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته **اقول** هذه قسمة اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين
وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشيء موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او لشيء لم يوجد
بعد في الاعيان اعني كل تعقل فعلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال يصورها في جوهر عاقل
بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شيء خارج عنه والحاصل من الغير
ينتهي الى الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بانت
استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالى يجب ان
يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا من ذاته لا من غيره لما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة
في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي الانفعاليات منها ايضا نظرا اخر لان العقل
بالقوة لا يخرج الى الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب
ان يعقل ذاته بذاته على ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل سائر
الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا **اقول** لما قرر ان علم
الاول فعلي ذاتي اشار الى احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا
لذاته على ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم
التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع
ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولها لانها الواجبة بوجوبها ويعقل سائر
الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث هو وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا
كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه
وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى **اشارة** ادراك الاول
للاشياء من ذاته في ذاته وهو افضل انحاء كون الشيء مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدهما الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن
طابع عقلي هو متبدد المبادي والمناسب **اقول** الادراك اعتبار من حيث هو ادراك

واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك فيختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب
ماهيته فلكونه تارة احساسا وتخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك
فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا
وايضا ان هذا مفيد وجود وذاك مستفاد من وجود واما اختلافه بحسب القياس الى المدرك فلكون
المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله
ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول
علما تاما بعلته فان العلة من حيث هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من حيث هو هو
معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لوجوده بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته
والعلم بالمعلول يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته
بذاته كما هي وللجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحاء كون الشيء مدركا
لانه فعلي ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لانه تام حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه
ادراك الجواهر العقلية اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول لما كان معقولا لذاته
وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول تعقلا دون تعقل الاول اياها
ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع
عقلي لان مخرجها من القوة الى الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض تلك الصور
بحسب استعداداتها وايضا لها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المبادي لان بعضها يحصل من
الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها تارة
تنتقل من العلم بالشيء الى العلم بما يشابهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه غيرها فهي انقص
مراتب الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع على اصناف الادراكات بالتشكيك
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا بعضها مع بعض لما ذكرت
ثم قد سلمت ان واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان يعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لا داخلة في الذات
مقومة وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تثلم الوحدة وللاول

يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن لا تأثير لذلك
في وحدانية ذاته **اقول** تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل ولا
بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شيء
فاذن معقولاته صور متباينة متقررة في ذاته ويلزمك على ذلك ان لا يكون ذات الواجب واحدا حقا
بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير التنبيه ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة
لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولاته
هي معلولاته ولوازمه مترتبة بترتب المعلولات فهي متأخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته
ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر الكثرة المعلولة في ذات
الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد وحدة
لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير التنبيه وما في الفصل ظاهر ولا شك في ان القول
بتقرر لوازم الاول في ذاته **قول** بكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح وقول بكونه محل المعلولات الممكنة المتكثرة
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئا
مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكماء والقدماء
القائلون بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها والمشاؤون القائلون
باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت على نفسي
في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتقده فيما اجده مخالفا لما اعتقده لبسطت وجه التفصي عن هذه
المضايق وغيرها بسطا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة ان لا اشير في هذه
المواضع الى شيء من ذلك اصلا فاشرت اليه اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك **اقول**
العاقل كما لا يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك
ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا
بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة من غيرك ومع ذلك فانت

لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذا تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين على ما تقرر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول وعقل الاول له شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ولولا ان التحقيق هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرت ما فيه كفاية لكن الاختصار ههنا على هذا الايماء اولى **اشارة** الاشياء الجزئية قد تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى مبدا نوعه في شخصه تتخصص به كالكسوف الجزئي

فانه قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها وتعقلها كما تعقل الجزئيات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثل ان يعقل ان كسوفا جزويا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي وقت كذا وهو جزوي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزوي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بجزوي وهو ان العاقل لان من كون القمر في موضع كذا يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدود يعقله ذلك وذلك امر ثابت قبل كون الكسوف ومعه وبعده **اقول** يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزوي يتغير وبين ادراكها على وجه جزوي يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني فان ادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس والتخيل او ما يجري مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية الادراك وجزويته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه وجزويتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان يقول هذا القول في هذا الوقت جزوي وقوله الانسان يقول هذا القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول والوقت بالجزوية والكلية وكل جزوي يتعلق به حكم فله طبيعة نوعية توجد في شخصه انما يصير تلك الطبيعة جزوية لا يدركها العقل ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا بالحس وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزوية باقيا بحاله اللهم ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من ادرك علل الكائنات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزوية واحكامها كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات متحدد بعضها ببعض على وجه لا يفوته شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبعة على جميع كلياته وجزوياته الثابتة والمتجددة المتغيرة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادرة اياها شيئا ويكون تلك الصورة بعينها

منطبعة على عوالم أخر لو حصلت في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على جزئيات
الحادثة في أزمنتها غير متغيرة بتغيرها فهكذا يكون ادراك الجزئيات على الوجه الكلي ولنعد إلى شرح الكتاب
فقوله الأشياء الجزئية فقد تعقل كما تعقل الكليات إشارة إلى ادراكها من حيث طبايع مجردة عن
المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب بأسبابها ليكون الادراك لتلك الأشياء مع كونه
كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة إلى مبدأ نوعه في شخصه أي منسوبة إلى مبدأ طبيعته النوعية موجودة
في شخصه ذلك لا أنها غير موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز أنها غير موجودة في غيره والمراد
أن تلك الأشياء إنما تجب بأسبابها من حيث هي طبايع الضائم قال تتخصص به أي تتخصص تلك الجزئيات
بطبيعة ذلك المبدأ وإنما نسبها إلى مبدأ كذلك لأن الجزئي من حيث هو جزئي لا يكون معلولا للطبيعة
غير جزئية ولا الطبيعة علة له من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر إلى قوله وهو أن العاقل لأن يعقل كون
القمر في موضع كذا إلى آخره ومعناه أن من يعقل أن يعقل كون القمر في أول الحمل مثلا ويعقل كونه في أول
الثور ويكون كسوف معين في وقت محدود من زمان كونه في أول الحمل كالوقت الذي سار القمر فيه
من أول الحمل عشر درجات فإنما يكون يعقل ذلك العاقل لهذه الأمور أمرا ثابتا قبل وقت الكسوف ومعه
وبعده فظهر من هذا البيان أن ما تحديد زمان الكسوف بزمان أول الحالين أعني كون القمر في أول الحمل
واجب فإن وقت الكسوف إنما يتحدد به أو بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج إليه كما ظنه الفاضل الشارح
تنبيه وإشارة قد تتغير الصفات للأشياء على وجوه أقول هذا الفصل يشتمل على قسمة الصفات
إلى أصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الأمور الخارجة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على
نفي الصنف الأول عن الواجب الأول جل ذكره وتلك القسمة أن يقال الصفة إما أن تكون متقررة في الموصوف
غير مقتضية لإضافة إلى غيره وإما أن تكون مقتضية لإضافة إلى غيره وليست بمتقررة في ذاته وإما أن تكون
متقررة ومقتضية للإضافة معا وهي تنقسم إلى ما لا يتغير بتغير المضاف إليه وإلى ما يتغير فهذه أربعة أصناف
قوله منها مثل أن يسود الذي كان أبيض وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف
الأول من الأربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في هذا الفصل قوله ومنها مثل أن يكون
الشيء قادرا على تحريك جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال أن يقال إنه قادر على تحريكه فاستحال هو إذن
عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في إضافته فإن كونه قادرا صفة له وإنما تلحقها إضافة إلى أمر كلي من

من تحريك أجسام كما لها ما مثلا لزوما أوليا ذاتيا ويدخل في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا
ثانيا فإنه ليس كونه قادرا متعلقا به الإضافة المعينة تعلق ما لا بد منه فإنه لو لم يكن أصلا في الإمكان
ولم يقع إضافة القوة إلى تحريكه أبدا ما ضر ذلك في كونه قادرا على التحريك فإذن أصل كونه قادرا لا يتغير
تتغير أحوال المقدور عليه من الأشياء بل إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل الذي قبله
وهذا هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافة إلى شيء من خارج التي لا تتغير
بتغير ذلك الشيء في الخارج وإن كانت تتغير إضافته إلى ذلك الشيء وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات
بسببها يصح أن يصدر عن تلك الذات فعل ما وهو يقتضي كون القادر مضافا إلى مقدور عليه ولا تتغير
بتغير المضاف إليه فإن القادر على تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند انعدام زيد ولكن تتغير إضافته
تلك فإنه حينئذ لا يكون قادرا على تحريك زيد وإن كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك أن القدرة
تستلزم الإضافة إلى أمر كلي لزوما أوليا ذاتيا وإلى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا
غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والأمر الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن أن يتغير فلأجل ذلك
لا يتطرق التغير إلى الصفة وأما الجزئيات فقد تتغير وتتغير بتغيرها الإضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا
الصنف كالمقابل للأول لأنه صفة متقررة ذات إضافة والأول متقررة عارية عن الإضافة قوله
ومنها مثل أن يكون الشيء عالما بأن شيئا ليس فيحدث الشيء فيصير عالما بأن الشيء ما يحصل الإضافة بحق أنه إذا
كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك في أن يكون جزئيا عالما جزويا بل يكون العلم بالنتيجة علما مستأنفا يلزمه
إضافة مستأنفة وهيئة النفس مستحقة لها إضافة مستحقة مخصوصة غير العلم بالمقدمة وغير هيئة تجعلها لا كما كان
في كونه قادرا له هيئة واحدة تلحقها إضافات شتى فهذا إذا اختلف حال المضاف إليه من عدم أو وجود وجب أن
يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في إضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي تلزمها تلك الإضافة
أيضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية لإضافة إلى شيء من خارج التي تتغير
بتغير ذلك الشيء في الخارج وهي كالعلم فإنه صورة متقررة في العالم مقتضية لإضافة إلى معلومه وتتغير بتغير
المعلوم فإن العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لأن العلم إنما يستلزم الإضافة
إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الأول بخلاف القدرة فإن القدرة تتعلق
بالمقدور الكلي أولا وبسببه بالمقدور الجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا أما العلم فإنه إذا تعلق بالكلي

فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استؤنف العلم وتجدد فيتعلق بذلك الجزئي
تعلقا آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما ما لم يقترن به علم آخر
وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة وهيئة
جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسما وعن هذه تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف
حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف باختلاف حال الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط
بل وفي نفس تلك الصفة **قوله** فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له تبدل بحسب القسم الاول
ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا تؤثر في الذات
اقول لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز
ان يتبدل صفاته المتقررة العارية عن الاضافات ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغيرها
الاضافة اللازمة لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة
لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها يستدعي التغير
في نفس تلك الصفات وحينئذ يصير الذات موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه
للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية
عندهم فاذا جوزوا التغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم يعنون ان الاضافة
التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه
ليس الا وقوع الشيء للذي يظن ان الاضافة عارضة له تحت ما عرض الاضافة له **نكتة** كونك
يمينا وشمالا اضافة محضة وكونك قادرا وعالما هو كونك في حال متقررة في نفسك تتبعها اضافة
لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة محضة **اقول** اضاف الى الصنف الثاني
من الاصناف الاربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الاخرين لئلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر
تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه الآن والماضي
والمستقبل فيعرض لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي على الزمان
والدهر **واقول** هذا الحكم كالنتيجة لما قبله وهو انما حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس
بموضوع للتغير على ما ثبت في النمط الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس بموضوع للتغير فلا يجوز

ان تتبدل صفاته على التفصيل المذكور ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه الكلي الذي لا يتغير بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة الفقهاء
في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته
اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضه في بعض الصور وهذا دأب الفقهاء ومن يجري مجراهم ولا يجوز
ان يقع امثال ذلك في المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها فالصواب ان يوضح بيان هذا
المطلوب من ماخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به فادراك
الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك لهذا الادراك
يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك لهذا الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فاذن الواجب الاول وكل ما لا يكون موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل ممتنع
ان يدركها من جهة ما هو عاقل على الوجه الاول ويجب ان يدركها على الوجه الثاني **قوله** ويجب ان يكون
عالما بكل شيء لان كل شيء لازم بوسط او بغير وسط يتادى اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائه
الاول تاديا واجبا اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت **اقول** هذا تاكيد لاحاطته تعالى بالكل
واقول في تقريره لما كان صور جميع الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي
معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة على
سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متناهية لعدم قبول صورتين معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا
لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف
حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير ذلك
الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة
عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في
موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من قائل وان من شيء الا عندنا

الا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة
باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوصل
الاول بوسط او غير وسط تتادى قدره الذي هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا
على سبيل الوجوب **اشارة** فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه
الكل حتى يكون على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية
الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل **اقول** هذا الفصل يشتمل على تفسير
العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي
لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير قصد واعاده ههنا
بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه
وموضع هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض هو ازالة الوهم المذكور
ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتقرير المراد **اشارة** الامور
الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان يكون
فاضلة فضيلتها الا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات المتحركات وفي
القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب الغلبة واذ كان الجود المحض مبدأ الفيضان الوجود
الخيري الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم
الثاني يجب فيضانه فان في ان لا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحرزا من شر قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار
فان النار لا تفضل فضيلتها ولا تكمل معونتها في تكميل الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتولم ما يتفق
لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون فضيلتها الا ان يكون بحيث
يمكن ان تتادى احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصاكات
موذية وان تتادى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء في عقد ضار في المعاد
وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة
لا تغني غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من
اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض

فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض **اقول** لما فرغ من بيان ادراك الاول
الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك
المراد ان يشير اليه وجب ان يحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب **فاقول** الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما هو شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية
كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع
القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام
والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته
الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات
هو فقدان الثمار كمالاتها اللائقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب والقصار
الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى
النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين والشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء
كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مبادئها
وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها
او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث هو ذلك العدم غير لائق به
او غير مؤثر عنده وان الموجودات التي تسمى من حيث هي موجودات ليست بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء
العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية منسوبة الى افراد
اشخاص معينة واما في انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح
فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس
بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر
والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا
وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه

ماليس بشر اصلا على ما هو شر وايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها
اللايقة بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار فانها
لا يمكن ان يكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها تفريق بعض اجزاء المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة والاستحالة والكون
والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته
ايضا فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات والاقسام
الثلثة الباقية التي يكون شرا محضا او يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الوجودات
الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور
والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات
والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية الخ على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود
الاولين بقوله واذا كان الجود المحض الى قوله واوقات السلامة واورد من الامثلة الالم والاذي
الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها لا من حيث حيوان بل من حيث
هي انسان والامور التي تعرض بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الرذيلة
والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور
والقوي المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن ههنا الا ان يكون بحيث يعرض لها التلاقي في مثل هذه
الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية
الاولى وهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات
كثيرة لا يمكن ان يكون منفكة عنها **قال** الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة
لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب
او نفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بلم على افعاله واردا فاذن خوض الفلاسفة
فيه من جملة الفضول **والجواب** ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فيفهمون ان القاصد عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزوية ليس بشر
ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ على

اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا احمل العدم على الشر فهم محتاجون قبل ذلك
الى معرفة ماهية الشر لان التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام
فحاصل استدلالاتهم تمثيلات يفيد يقينا **والجواب** انهم انما يبحثون عن ماهية الشيء الذي يعبر عنه
الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب
اليها بالعرض ليتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال
تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء **ثم** ان
الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم والوجع وهو وجودي وان الخير اما عدم الالم بمعنى السلامة او ما هو
بمعنى اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان
الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا قول القائل لم خلق الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته
لا لعلة وهو ينافي القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول **اقول** لا حاجة بنا
ههنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر فيه كاف **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب
عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال
البدن في هيئته ثلث حال البالغ في الجمال والصحة وحال المتوسط في الجمال والصحة وحال القبيح والمسقام
او السقيم والاول والثاني منالان من السعادة البدنية العاجلة قسطا وافرا او معتدلا والسالمان كذلك حال
النفس في هيئاتها ثلث حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من
ليس له ذلك لا سيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس كثير ذو حظ من
العلم جسيم النفع في المعاد الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ من الخيرات الاجلة وافر كالمسقام او السقيم هو
عرضة للاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل
صار لاهل النجاة غلبة وافرة **اقول** لما كانت قوى الانسان التي بحسبها يصدر الافعال الارادية
عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا مثلثا نطقه وغضبه وشهوته وكانت السعادة او الشقاوة العاجلان
مستحقرة بالقياس الى الاجلين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا
عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء الاسيما
في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم

فان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي
هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في الفريقين الآخرين فان وجود الشرارة
المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية عن غايتي الفضل والرذالة
وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين
او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك
لان الشقاوة الابدية تختص بالطرف الاخس على ما مر بيانه وهو معنى قوله واخر كالمسقام والسقيم
هو عرضة للاذى في الآخرة يقال هو عرضة الشيء وعرضة للشيء اذا كان منتصبا للشيء لا يتعرض ذلك الشيء
لغيره وباقي عباراته ظاهرة **تنبيه** لا يقعن عندك ان السعادة في الآخرة نوع واحد ولا يقعن
عندك انها لا ينال اصلا الا باستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك
ان مقارف الخطايا هاتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعذاب
المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى من يجعل النجاة وقفا على عدد
ومصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل بيان **اقول**
يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله هاتكة لعصمة النجاة اي قاطعة
والعصمة هنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد
ضرب من الجهل والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقاوة
اصلا وانما قال واستوسع رحمة الله تعالى ملاحظة لقوله عز وجل ورحمتي وسعت كل شيء فسأكتبها للذين
يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للعموم وعلى تخصيصها لاهل الطرف الاشرف منها **وهم وتنبيه**
اي لعلك تقول هلا امكن ان يبرأ القسم الكائن عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو برئ عن ان يلحقه ذلك
لكان شيئا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما كان هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون
الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما بالضرورة عند المصادمات الحادثة فاذا بري عن هذا فقد جعل غير
نفسه وكان النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وعلى صفته المذكورة غير
لايق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ايضا فان كان القدر
فلم العقاب فتأمل جوابه ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلمه هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من لوازم

ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يمكن من وقوعها بد ولا بد من وقوع ما يتبعها واما ان يكون الذي
يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحدث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون ايضا
حسنا لانه قد كان يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تنبت فيقع في الاكثر والتصديق تاكيد
للتخويف فاذا عرض من اسباب القدر ان وجد عارض واحد مقتضى التخويف والاعتبار فركب الخطاء
واتى بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير ملائم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار
رحيم لو لم يكن هناك الا جانب المبتلى بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزوية له مصلحة كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت
الى الجزوي لاجل الكلي كما لا يلتفت الى الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم
واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب
ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات المشهورة التي جمع عليها اسناد المصالح ولعل فيها
ما يصح البرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقائق فليلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت
اصناف المقدمات في مواضعها **اقول** تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه
على سبيل الوجوب لتمثلها مع ساير الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا
العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه
اولا بجواب بعضه القواعد الحكمية وهو ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلمه هو كالمرض للبدن
الى قوله ولا بد من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب
ملكاتها الردية الراسخة فيها وكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة لا
لكن الآيات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني
وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فالشيخ اشار الى ذلك ايضا بقوله
واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحدث آخر اي اثباته على الوجه المشهور
لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما
لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون ايضا
حسنا واراد بالحسن هنا الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون على ما سيأتي واستدل على ذلك بان وجود
التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والامضاء لذلك التخويف بتعذيب المجرم

تأكيد ومقتضٍ لازدياد النفع فهو أيضاً حسن ثم بيّن أن هذا التعذيب إنما يكون شراً بالقياس إلى
الشخص المعذَّب ويكون خيراً بالقياس إلى الأكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لأجل الكلي أي لا ينظر
إليه فهذا أيضاً من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لإصلاح البدن فإن الحكم
بوجوب ذلك وإن كان مشتملاً على شر مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك أن ما ورد به التنزيل
إذا حُمل على ظاهره لم يكن مخالفاً للأصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الأصول كالمعتزلة إنما
يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى أو حسن منه في ذلك صلاح حالهم العاجلة
والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان إذ فيهما تقريبهم إلى طاعته وتبعيدهم عن معصيته
وتعذيب العاصين عدل منه حسن والإخلال بإثابة المطيعين ظلم قبيح إلى أمثال ذلك مما يبنونه على مقدمات
مشهورة مشتملة على تحسين بعض الأحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ
أن تلك المقدمات ليست من الأوليات بل أكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور
ويمكن أن يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الأشخاص الإنسانية على ما مر في المنطق فإذن
بناء بيان أحكام أفعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف
أما أولاً فلأنه مبني على وجوب التخويف فكما يقال إن كان القدر فلم العقاب يجوز أن يقال إن كان القدر
فلم التخويف ويكون حكمهما واحداً فإذن لا يجوز أن يجعل أحدهما مقدمة في بيان الآخر وأما ثانياً فلأنه
لا يتمشى على قول المليين لأنهم يحكمون بكون الهالكين ممن يخالف قواعدهم أكثر من الناجين وكان غرضه
تمشية قولهم بل الجواب الصحيح أن يقال لأن العقاب أيضاً من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل وأقول
على الأول القول بالقدر على ما ذهب إليه الحكماء وهو وجوب كون الحادثات مستندة إلى أسبابها المتكثرة
يخالف القول بالقدر على ما ذهب إليه الأشاعرة من المتكلمين لأنهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود
إلا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقاً للأصول لأن فعل الإنسان مستند عندهم إلى قدرته
وإرادته وكلاهما مستندان إلى أسبابهما ومن أسباب إرادة فعل الخير التخويف فإذن وقوع
التخويف في الأسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره الشيخ وهو لا ينافي
كونه من القدر لأن جميع ما في القدر معلل عنده وأما أصول الأشاعرة فلما لم يكن للتخويف أثر كان التعليل
به باطلاً على ما ذكره الفاضل الشارح وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الإطلاق

ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني أن الشيخ لا يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد
تمشية ما نطق به الكتب الإلهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكم بأن الهالكين أكثر من الناجين بل
يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد منها الحالة التي تكون لذي الخير
والكمال من جهة الخير والكمال **وهم وتنبيه** إنه قد يسبق إلى أوهام العامة أن اللذات القوية المستعلية
هي الحسية وأن ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال
له أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور تجري مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن
من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج والنرد قد يعرض له مطعوم ومنكوح فيرفضه لما يعتاضه من لذة الغلبة
الوهمية وقد يعرض له مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر
وألذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه
آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به ولذلك فإن كبير
النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة
المبارزين وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطياً ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك
تلك يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل
فقط بل وفي العجم من الحيوانات فإن كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والمراضع
والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته على أنفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها
نفسها فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما ظنك في العقلية **أقول**
العطب الهلاك واقتحم أي دخل من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم أن من المشهورات أن السعادة
هي اللذة فقط ثم إن العوام يظنون أن اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة وأما المدركة بغيرها فتارة
ينكرون تحققها وينسبونها إلى خيالات لا حقيقة وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية فنبه الشيخ
في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها أن لذة الغلبة الموهومة
ولو كانت في أمر خسيس ربما تؤثر على لذات يظن أنها أقوى اللذات الحسية ومنها أن لذة نيل الحشمة
والجاه تؤثر عليها ومنها أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة على لذة التمتع بها

ومنها ان كبر النفس يوثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه او من الاقدام على السوال
مع عدم العلم بنيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الجوع والعطش ويقاسي اهوال الموت والهلاك
معها وهذه صغريات تضاف اليها كبرى مشهورة هي ان كل ما يوثر عند شخص فهو الذ بالقياس اليه لان
اللذة موثرة والموثر لذيذ فيتبين ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كان اللذات الباطنة
المذكورة حيوانية نبه على ان من ساير الحيوانات ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يوثر اللذة
الوهمية التي ينالها من توقع اكرام صاحبه اياه على لذة الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية
التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات
الباطنة الحيوانية لما كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة اللذة
وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سياتي **تذنيب** فلا ينبغي لنا ان
نسمع الى قول من يقول انا لو حصلنا على حالة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية سعادة تكون لنا
والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين لعل الحال التي للملائكة وما فوقها الذ وابهج وانعم
من حال الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى الاخر نسبة يعتد بها **اقول** القائلون بان السعادة
هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على
رايهم ذلك ان لا يكون غير الحيوان الاكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما كان غرض الشيخ من الرد
عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل
بالرد عليهم باثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة بين حال الملائكة
وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال او الخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا
بل لا نسبة لاحدهما الى الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه** ان اللذة هي ادراك
ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك آفة وشر **قوله** يريد التنبيه على ماهية اللذة والالم لتبيين بالنظر الحكمي ان السعادة
بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة لاهلها
فذكر ان اللذة ادراك ونيل اما الادراك فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما
لم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله لا يكون الا بحصول ذاته

واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيذ انما تتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر على النيل لانه لا يدل على الادراك
الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود بالمطابقة وقدم الاعم الدال بالحقيقة
واردفه بالمخصص الدال بالمجاز وانما **قال** لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك
لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد
كماليته وخيريته فلا يلتذ به وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته عند
المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المنسوب الى الغير هما حصول شيء لما من شانه ان يكون
ذلك الشيء له اي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق بينهما
ان ذلك الحصول بعينه لا محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار
كونه موثرا خير والشيخ انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا ما لذلك
المعنى وانما قال من حيث هو كذلك لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به
يختص بالجهة التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الالم كما ذكره وهما اقرب
الى التحصيل من قولهم اللذة ادراك الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه الى ما ذكره
في هذا الموضع **قال** الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع
الى قولنا اللذة ادراك الموجود كذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان
ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم
فلان العدم لا يحس به وان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور رجع التعريف
الى قولنا اللذة وهي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بحصول شيء لشيء من شانه
ان يكون له وكان معنى قولهم من شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وساير الرذايل
كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة والالم بديهي غني عن التعريف **واقول** ما ذكرناه
في تفسير قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما
غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه **قوله** وقد يختلف الخير والشر بحسب القياس
فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعم الملايم والملبس الملايم والذي هو عند الغضب خير فهو

العقلية والذي عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح والحمد والكرامة وبالجملة فإن همم ذوي العقول في ذلك مختلفة أقول
مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير
وذكر الخيرات المنقسمة إلى القوى الثلاثة التي تتعلق بالأفعال الإرادية بها أعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير العقلي فتارة وباعتبار فالحق وتارة وباعتبار فالجميل أن الحق خير عند كون العاقل
قابلا عما فوقه بالقياس إلى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا فيما دونه بالقياس إلى قوته العملية
وأراد بقوله ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح بالخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى
وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف أحوال تلك القوى لا العقلي الصرف فلا تختلف الهمة فيه قوله
وكل خير بالقياس إلى شيء ما هو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الأول أقول أراد الفرق
بين الخير والكمال فذكر أن الخير المضاف إلى شيء هو الكمال الذي يقتضيه ذلك الشيء باستعداده الأول
والشيء لا يقصد شيئا ولا يميل إليه إلا إذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس إليه وذلك يدل على اشتمال
معنى الخير على اعتبار كونه مؤثرا كما مر وأما قوله باستعداده الأول ففائدته أن الشيء قد يكون له
استعدادان أحدهما سابقا على الآخر ولا يكون الشيء الذي ينحوه ذلك الشيء باستعداده الثاني خيرا
بالقياس إلى ذاته بل يكون خيرا بالقياس إلى ذلك الاستعداد الطاري كالإنسان فإنه مستعد في فطرته
لاقتناء الفضائل ثم إذا طرأ عليه ما أعده لاقتناء الرذائل فقصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا
بالقياس إلى ذاته مع الاستعداد الأول والعجب أن الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد أن صرح
الشيخ بأن الخير هو كمال مقيد تقييدا ما إلى أن كلام الشيخ مشعر بأن الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر أحدهما
مغنيا عن الآخر قوله فكل لذة فإنها تتعلق بأمرين بكمال خيري وبإدراك له من حيث هو كذلك
أقول لما فرغ من تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو أن اللذة متعلقة بشيئين أحدهما وجود
كمال خيري والثاني إدراك له من حيث هو كذلك فإن المطلوب في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه
ولعل ظانا يظن أن من الكمالات والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما
ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم أن الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات إذا استقرت
لم يشعر بها على أن المريض والوصب يجد عند الثوب إلى الحالة الطبيعية مغافصة حس غير متدرج لذة عظيمة أقول

الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء أي دام ومنه قوله تعالى وله الدين واصبا والثوب
الرجوع إلى الشيء بعد ذهاب عنه والمغافصة الأخذ على غرة والغرض من الفصل إيراد الشك على شرح اللذة
المذكورة وهو أن الصحة والسلامة كمال وخير مع أنا لا نلتذ بهما وإيراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة
وهو أن الإدراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فإن استقرار المحسوسات يذهل النفس عن إحساسها
والتنبيه على أنهما مع التجدد المقتضي للإدراك لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره ككراهية بعض
المرضى الحلو فضلا عن أن لا يشتهي اشتهاء سائغا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لأنه ليس خيرا في تلك الحالة إذ ليس
يشعر به الحس من حيث هو خير كما أن الفصل الأول كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب إغفال
أحد الأمرين اللذين تتعلق بهما اللذة وهو الإدراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب
إغفال الأمر الآخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس إلى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذهوبا إليه توهما فإن الجمهور
لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهية المرضى له لم يجعل الفصل مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الأول تنبيه إذا أوردنا
أن يستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذ ألطف لفهم ذهنا فعلنا أن اللذة هي إدراك كذا من حيث هو كذا
ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فإنه إذا لم يكن سالما فارغا أمكن أن لا يشعر بالشرط أما غير السالم فمثل عليل المعدة
إذا عاف الحلو وأما غير الفارغ فمثل الممتلئ جدا إذا عاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما إذا زال عنه عادت لذته
وشهوته وتأذى بتأخر ما هو لأن يكرهه أقول عاف الطعام أي كرهه والغرض من هذا الفصل أن الشرح
المذكور للذة يمكن أن يزاد فيه قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو أن يقال ولا شاغل ولا مضاد
للمدرك أي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام
والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحصل السبب
المؤلم ويكون القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى أو معوقة كما في الخدر فلا يتألم به فإذا انبعثت
القوة أو زال العائق عظم الألم أقول يريد أن ينبه على حال الألم أيضا فذكر أن اللذة كما لا يحصل مع وجود
الملذ عند عدم الإدراك به فالألم أيضا لا يحصل مع وجود المؤلم عند عدم الإدراك به وهو ظاهر تنبيه
إنه قد يصح إثبات اللذة بما تعسا ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمى ذوقا جاز أن لا يجد إليها شوقا وكذلك قد يصح
ثبوت الأذى بما تعسا ولكن إذا لم يقع المعنى الذي يسمى بالمقاساة كان في الحوار أن لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال
الأول حال العنين خلقة عند لذة الجماع ومثال الثاني حال الألم بمقاس وصب الأسقام عند الحمية أقول

يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها الجاذب للاحساس بها
والعلم بوجود الالم وان كان يقينيا فهو لا يوجب الاحتراز عنه الجاذب للاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات
بحدودها العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر
ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون النيل على ما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذات العقلية ذوقا
ويقابله المقاسات والشيخ استعمل لفظ الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه بنيل اللذة او الاحساس
باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في المعنى فان معنى الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل في مفهوم اللذة كما مر
تنبيه كل مستلذ به فهو سبب كمال يحصل للمدرك هو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان الكمالات وادراكاتها
متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذايق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل ذلك
لا عن سبب خارج كانت اللذة قايمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان تتكيف
النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب وكمال الوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره
وعلى هذا حال ساير القوى وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه
الذي يخصه ثم يتمثل الوجود فيه كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدا فيه بعد الحق الاول بالجواهر العقلية
العالية ثم الروحانية السماوية والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي
يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي
شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية
الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراكين اقول
يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان مما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما
ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو سبب كمال
يحصل لمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها التي يتعلق بها
اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو تكيف العضو الذايق بكيفية الحلاوة
سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما

في افادة اللذة متساويان وكذلك يلتذ النايم حالة الاحتلام اللذاذة بالوقاع حالة اليقظة وكذلك
في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية هي شعور
بغلبة ما او شعور باذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف الوهم بصورة شيء
يرجوه او بصورة شيء يتذكره فيتذكره وكذلك في سايرها وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات
حيوانية لها متفاوتة يتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الحق
الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يعقله من صور معلولاته
المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوايب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات العاقل
وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه
مدرك لهذا الكمال لحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا
بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى كيفية واكثر كمية
اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا كيفيات
تقوم بسطوح الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب والحسي شوب كله
واما الثاني فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية
وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تتكثر
بالاشد والاضعف كالحلاوة بين المختلفين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة
التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية
اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها والفاضل الشارح اسند قوله نسبة اللذة الى اللذة ونسبة
المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان يكونا متطابقين
في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد بانه لون قابض للبصر لما كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض
وجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا
من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف
باللذة ولا ندري انه ادراك ملايم ام ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة ادراك الملايم
ثم ذكرتم ان العاقل تدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا

البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال
وما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها
فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير
البدن مانع عن حصول اللذة قول بكون الشيء مانعا عن حصول الشيء عند حصوله **والجواب** انهم لم يقولوا
انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب والوقاع مع وقوع اسم
اللذة على جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونفضوا عنه ما يختص بكل واحد منها
فوجدوه حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا توصف بها فعلموا انه المراد
من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نوقش في اطلاق الاسم
فلا مضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط
بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه
المعلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم اذا استجمع الشرايط فلانم انه يكون عادم اللذة فانا نرى
كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل معدودة يبتهجون بها اشد ابتهاج ويؤثرون الاشتغال
بمذاكرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما **تنبيه** الان اذا كنت في البدن
وفي شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه
وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه **اقول** يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع
وهو ان يقال كل قوة تشتاق الى كمالاتها المستعقبة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات
لها كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات كمالات النفس الانسانية
فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق
وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق
وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تقبل عليها بجد ذوقا منها
فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة
بغيرها لم يكن مدركة لها فلم يكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت
من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان حكمت بعدها كا

انت قبلها لكنها تكون كالام متمكنة كان عنها شاغل فوقع كشف اليها فراغ فادركت من حيث هي
منافية وذلك الالم المقابل لمثل تلك اللذة الموصوفة وهو الم النار الروحانية فوق الم النار
الجسمانية **اقول** يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية
التي هي اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ لحصول سببه وعلى ان تلك
الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من
جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواشي
غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب **اقول** يريد بيان مراتب الاشقياء وتقدم لذلك
مقدمة وهي ان نقول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة
او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها
يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة العملية فيصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها تعذب وهو الذي ذكره
الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم يتعرض لذكر هذا
القسم صريحا في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجه تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور
والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة
كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة وجميعها
يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فيزول
بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه وتختلف التعذب بها
بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى
بها النفس الشيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما
هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما القي اليهم من الحق والبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء
اقول اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم

يدوم وهي الناقصة الذين لا يتعذبون بنقصانهم فنقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون
لها شوق الى كمالاتها التي لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس كمالات حقيقية ليس باولى
والتي لها شوق اليها هي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم يكتسب الكمال
فلا يخلو اما ان اكتسب ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث الماهية وان كانت معترفة به
من حيث كماليته واشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم تشتغل
بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان
الذين يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الغايب عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب
نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم البتراء واسواهم حالا الجاحدون وهم الذين
يتعذبون دايما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله والابله في اللغة
هو الذي غلب عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام ويقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء لا يتعذبون
لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل الشارح بان النفوس ذوات
العقايد الباطلة الجازمة بها جهة اذا فارقت الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال
العقايد الباطلة ايضا عنها وحينئذ تصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانها
كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة بتمثل صور المعقولات
فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركت
فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذها واما
الذي يتمثل اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد
بعد الموت ما رجته فتخيب وتصير متعذبة بفقدان ما رجت الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها **تنبيه**
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس
والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها **اقول** يريد بالعارف
الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلايق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام
كما تمنع الدرن الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به صاروا

ذوي عيان له فكانهم كانوا قد ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الان بالكلية فحصلت
لهم اللذة العليا التي ذكرناها من قبل بهذا الوصول **تنبيه** وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل
وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون
وهم في الابدان من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء **اقول** هذا
اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وينبه عليه بالقياس العقلي وانما يحققه من هو ميسر له
والفاظه غنية عن الشرح **تنبيه** والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها مباشرة الامور
الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شايق لا تعرف سببه
واصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك الى حيرة ودهش وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا
وذلك من افضل البواعث ومن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمامه للاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد
والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض فهذه حال لذة العارفين **اقول** يريد بالنفوس السليمة التي هي
على الفطرة النفوس التي لم تتنفس فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة للحق ولم تفظظها اي لم تغلظها
والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها اي
غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي شاقا وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة
في الشيء على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال ومعنى قوله
من كان باعثه اياه ان من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه
ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه **تنبيه** واما البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا
من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم
ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر الامر الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين **اقول** لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة
في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل
واعلم ان من القدماء من زعم انها تفنى لان النفس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية عنها
معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة يقتضي نقض هذا المذهب
ثم القايلون ببقائها قالوا انها تبقى غير متأذية لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقاوة دون ما

في سعد من رحمة الله ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله عليه الصلاة والسلام
اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان يكون معطلة من ادراك وكانت مما لا يدرك الا بالالات
جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخر ولا تخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها
وهذا ما ذكره الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيبطله
الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل
العلم ممن لا يجازف فيما يقول والظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا
البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق
بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم الى البدن يسوقهم الى البدن ببعض الابدان التي
من شانها ان يتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة وهذه الابدان ليست بابدان
انسانية والحيوانية لانها لا يتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية لا ان
تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام
لامكان التخيل ثم يتخيل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في
نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك
قال ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر المسمى
روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور
ولولا مخافة التطويل لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يقتضي التعلق المذكور بهم الى
الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر هذه المواضع نظر **قوله** فاما
التناسخ في اجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض عليه وقارنتها
النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون
عدد الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس مفارقة تستحق بدنا
واحدا فيتصل به او يتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا واستعن بما تجد في مواضع اخر لنا وهذا
هو المذهب الثاني وقد اورد على بطلانه حجتين احديهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب
افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث معه نفس لذلك

البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احديهما المستنسخة
والثانية الحادثة معه فكان حينئذ لحيوان واحد نفسان هذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن
وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بنفسه واحدة يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى
لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن فلا تكون
نفسا له هذا خلف والحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما ان يتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن
الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني
قد حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون عدد
النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد النفوس اكثر او يكون
اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فساد بكون من فرد ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات
من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكون واجبين وعلى التقدير الثاني تكون النفوس
المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال به او مختلفة وعلى الاول يقتضي اما اتصال الكل فيكون
البدن في الواحد النفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصل ببدن بعد فساد
البدن الاول وقد فرضناها متصلة هذا خلف وعلى الثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة
ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل بعض واحد بابدان اكثر من واحد حتى يكون حيوان
واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل
بعض النفوس ببعض الابدان او يحدث للبعض الاخر نفوس اخر ويلزم منه محال ان احدهما اتصال
تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد
حدث قبل حال المفارقة فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول
اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس
المفارقة بعد المفارقة بزمان فجواز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في ساير الازمنة ولا حاجة
الى القول بالتناسخ وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد او لم يكن
ويلزم على الاول حدوث النفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني تخصيص
اتصالها بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وهنا قد تمت الحجتان الثاني

والشيخ اشار الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية
لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا **اشارة** اجل مبتهج
بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بري عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما والشوق
هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه
كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا
ما وفاته شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره او لم يعشق
ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره **اقول**
لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها
ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتب الجواهر العقلية في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب
اولاها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما ترك لفظة اللذة واستعمل بدلها الابتهاج لان اطلاقها
على الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشيء لان كماله
هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه
بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق **واعلم** ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر
حب له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق اشد
والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن
العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عندنا من لوازم
العشق وربما اشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم هذا الابتهاج
ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول
تعالى لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق
هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل في عرف الجمهور لانه مستعمل في عرف الالهيين من الحكماء
المحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شيء **وبين** انه عاشق
لذاته معشوق لذاته من غيره ووقوع كثرة فيه وانه معشوق لغيره بحسب ادراك الغير له **واعترض**

الفاضل الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا
بالشيء على نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكماله فخر والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب وادراكه تعالى غير موجب له
والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر وادراك الكمال انما
يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب
هناك **قوله** ويليه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية
القدسية فليس ينسب الى الاول الحق ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين شوق **واقول**
هذه المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة **قوله**
وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم من حيث هم عشاقون قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن
حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذي من قبله كان اذى لذيذا وقد
يحاكي مثل هذا الاذي من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة والدغدغة فربما خيل ذلك
منه شيئا بعيدا عنه ومثل هذا الشوق مبدأ حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت
البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة
لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في الحيوة الاخرى وهذه هي المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس
الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا
وبحسب الشوق الاذي وذكر ان الاذي لما كان من قبل المعشوق كان اذى لذيذا والاذي الذي
يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر المعشوق به اليه
ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذي اللذيذ باذي الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه
بعيد وذلك لوجهين احدهما ان الاذي واللذة في الدغدغة جسمانيان وهنا عقليان والثاني ان الاذي
واللذة في الدغدغة متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيخيلهما معا وهنا متحدان والباقي
ظاهر **قوله** وتلو هذه النفوس نفوس بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على
درجاتها ثم تتلوها النفوس نفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة
وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة

لاجرة سبب تاذيها فى المعاد على ما مر والفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت فى الامور
تأملتها وجدت لكل شئ من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او طبيعيا لذلك الكمال
وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من العناية الاولى على النحو الذى هى به عناية فهذه
جملة وتجد فى العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر فى اثنائها
ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتها الباقى النفوس
والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات
الاول والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة والطبيعة وذلك
يدل على كون الكمالات مؤثرة عندها فهى عاشقة بالقياس اليها اذا فارقتها والفاظه
ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة فى العشق بين فيها سريانه فى جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما اشار فى النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يشير
فى هذا النمط الى احوال الكمال من النوع الانسانى ويبين كيفية ترقيهم فى مدارج سعاداتهم
ويذكر الامور العارضة لهم فى درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل ما فى هذا
الكتاب فانه رتب فيه العلوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه من بعده
تنبيه ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم فى حيوتهم الدنيا دون غيرهم
فكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية
فيهم وامور ظاهرة عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك **اقول**
الجلباب الملحفة والجلابيب ما يغطى به من ثوب وغيره ونضى الثوب اى خلعه والمراد من قوله
وكانهم وهم فى جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم الكاملة
وان كانت فى ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت
عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة البرية عن النقصان
والشر ولهم امور خفية فيهم هى مشاهداتهم لما يعجز عن ادراكه الاوهام ويكل عن بيانه الالسنة وابتهاجات

ما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز وجل من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة
اعين وامور ظاهرة عنهم هى آثار كمال واكمال فظهر من اقوالهم وافعالهم وآيات يختص بهم التى من جملتها
ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهى امور يستنكرها من ينكرها اى لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها
ولا يعرفها ويستكبرها من يعرفها اى يستعظمها من يقف عليها ويعرفها **قوله** واذا قرع سمعك
فيما يقرعه وسرد عليك فيما تسمعه قصة لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان
ابسال مثل ضرب لدرجتك فى العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمز ان اطقت **اقول**
سرد الحديث اى اتى به وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له والسلامان شجرة واسم لموضع وهو
ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلت فلانا اى اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل
الحبس والمنع وقيل والبسيل المختلى **قال** الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ
ليس من جنس الاحاجى التى يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن
الاهتداء منها اليه ولا هى من القصص المشهور بل هما لفظان وضعهما الشيخ لبعض الامور
وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكلف الشيخ حله يجرى مجرى التكليف
بمعرفة الغيب **قال** واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان آدم عليه السلام وبابسال الجنة
فكانه قال المراد بآدم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج آدم من الجنة عند تناوله
البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات لتعلقها الى الشهوات **واقول** كلام الشيخ مشعر بوجود
قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله
الا شاقا ونظر بذلك النيل على كمال بعد كمال فيمكن تطبيق سلامان على ذكر الطالب وتطبيق
ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذى امر الشيخ بحله ويشبه ان يكون تلك القصة من قصص العرب
فان هاتين اللفظين قد جريا فى امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض الافاضل بخراسان
ان يذكر ان ابن الاعرابى اورد فى كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا فى
امر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته
بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمى لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما فى العرب مثل يذكر فيه
خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اذكر ذلك المثل ولم يتفق لى مطالعة القصة من الكتاب المذكور

وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين
في نوادر حكايات العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليس مما وضعها الشيخ
لبعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من
لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز
وهو سياقة القصة بحيث تطابق لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة
الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف
عليه والاهتداء ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان
وابسال احديهما وهي التي وقعت الاولى الي ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان
والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه
من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان
وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والالتذاذ
بمعاشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان
للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما
ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب عن تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق
كل الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا
ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشق ابسال الفاجرة والفهما فاخذ
سلامان وابسال كل منهما بيد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعا فقال اطعني اوصل ابسال
اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فتسلى بذلك رجاء وصالها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة
الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فنفر عن خيال ابسال واستعد للملك
بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك فبنى الحكيم باعانة الملك الهرمين واحدا للملك وواحدا
لنفسه ووضعت هذه القصة مع جثتيهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو فانه اخرجها بتعليم
افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الى العربي وهذه

قصة اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليه على وضع لا تعلق بالطبع وهي غير مطابقة
لذلك لانها تقتضي ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه مما فوقه
وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير تعلق بالجسمانيات وابسال هي القوة البدنية
الحيوانية التي بها يستكمل النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الى اللذات البدنية ونسبة
ابسال الى الفجور تعلق غير النفس المتعينة بمادتها بعد مفارقة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب
انغماسهما في الامور البدنية البعيدة عن الحق وامهالهما مع مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق
مع الحرمان وهما متلاصقان تقاصر ميل النفس مع فتور القوى عن افعالها بعد سن الانحطاط ورجوع
سلامان الى ابيه التعطش للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما في الهلاك
اما البدن فلانحلال القوى والمزاج واما النفس فلمشايعتها اياه وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن
والاطلاع على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسه على سرير الملك وصولها
الى كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتان فهذا تأويل
القصة وسلامان مطابق لما عنى الشيخ اما ابسال فغير مطابق لانه اراد به درجة العارف في العرفان
وههنا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك
تدل على قصور فهم واضعها عن الوصول الى فهم غرضه **واما** القصة الثانية وهي التي وقعت الي
بعد عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد
الجوزجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل القصة ان سلامان
وابسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال اصغرهما وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا
متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان وقالت لسلامان اخلطه باهلك ليتعلم منه اولادك
فاشار اليه سلامان بذلك وابى ابسال من مخالطة النساء فقال له سلامان ان امراتي لك بمنزلة ام
ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك ودرت انه
لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فملكها به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال
ليكون لك خاصة دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية لا تدخل عليها نهارا
ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها ودخل ابسال عليها

فلم تملك نفسها فبادرت بضم صدرها الى صدره فارتاب ابسال وقال في نفسه لا يكاد الحرائر
لا يفعلن مثل ذلك وقد تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها فازعجها
وخرج من عندها وعزم على مفارقتها وقال لسلامان اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر على ذلك
واخذ جيشا وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير منة عليه وكان اول
ذي قرنين استولى على وجه الارض ولما رجع الى وطنه وحسب انها نسيته عاودت الى المعانقة
وقصدت معانقته فابى وازعجها فظهر لهم عدو فوجه سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت
المراة في رؤساء الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء وتركوه جريحا
وبه دماء حسبوه ميتا فعطف عليه مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذى بذلك
الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه
ابسال واخذ الجيش والعدة وكر على الاعداء وبددهم واسر عظماءهم وسوى الملك لاخيه ثم واطأت
المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم
من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوضه الى بعض معاهديه وناجى ربه فاوحى اليه جلية الحال فسقى
المراة والطابخ والطاعم ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه القصة وتأويلها ان سلامان
مثل النفس الناطقة وابسال العقل النظري المترقي الى ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها في العرفان
ان كانت تترقى الى الكمال وامراة سلامان القوة البدنية الامارة بالشهوة والغضب المتحدة
بالنفس صائرة شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى فيكون
مؤتمرة لها في تحصيل مراداتها الفانية واباؤه انجذاب العقل الى عالمه واختها التي املكتها القوة
العملية المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل
النفس الامارة مطالبها الخسيسة وترويجها على انها مطالب حقيقية والبرق اللامع من الغيم المظلم
هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق وازعاجه
المراة اعراض العقل عن الهوى وفتحه البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقوة النظرية على الجبروت والملكوت
وترقيها الى العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية حسن تدبيرها في مصالح بدنها في نظم امور المنازل
والمدن ولذلك سماه باول ذي القرنين فانه لقب لمن كان تملك الخافقين ورفض الجيش له

انقطاع القوى الحسية الخيالية والوهمية عنه عند عروجها الى الملأ الاعلى وفتور تلك القوى لعدم
التفاته اليها وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من المفارقات لهذا العالم واختلال
حال سلامان لفقده اضطراب النفس عند اهماله تدبيرها لشغلها بما فوقها ورجوعه الى اخيه التفات
العقل الى انتظام مصالحها في تدبير البدن والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام
والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن وتواطؤهم على هلاك ابسال اشارة
الى اضمحلال العقل في ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياهما لازدياد الاحتياج بسبب الضعف
والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية آخر الامر وزوال هيجان الغضب
والشهوة وانكسار عاديتهما واعتزال الملك وتفويضه الى غيره انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة
البدن بعد تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ ومما يؤيد انه قصد هذه القصة
انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر فيها حديث لمعان البرق من الغيم
المظلم الذي اظهر لابسال وجه امراة سلامان حتى اعرض عنها فهذه ما تيسر لنا من امر هذه القصة وما اوردت
القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكلام **تنبيه** المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد والمواظب
على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الى قدس الجبروت مستديما لشروق
نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد يتركب بعض هذه مع بعض اقول طالب الشيء يبتدئ باعراض
عما يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب
وطالب الحق يلزمه في الابتداء ان يعرض عما سوى الحق لا سيما ما يشغله عن الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها
ثم يقبل على ما يعتقد انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي العبادات وهذان هما الزهد والعبادة
باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم انه اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه عرفانه هي المعرفة فاذن احوال
طلاب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك ابتدأ الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد
وقد توجد على سبيل الاجتماع وذلك بحسب اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلثة والثلاثية يكون
واحدا والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه الامور مع بعض **تنبيه** الزهد عند غير العارف
معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما يشغل سره عن الحق وتكبر على كل شيء
غير الحق والعبادة عند غير العارف معاملة ما كأنه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها من الاخرة هي الاجر والثواب

وعند العارف رياضة ما لهممه وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب
الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي الحق لا تنازعه فيخلص السر الى الشروق الساطع ويصير
ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته
منخرطا في سلك القدس اقول لما اشار الى وجود التركيب من الاحوال الثلثة اراد ان ينبه على
غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة
من غير العارف معاملتان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري متاعا بمتاع والعابد غير
العارف يجري مجرى اجير يعمل عملا لاخذ اجرة فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف
فزهده في الحالة التي يكون فيها متوجها الى الحق معرضا عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده
وفي الحالة التي فيها ملتفتا من الحق الى ما سواه تكبر على كل شيء غير الحق استحقارا لما دونه واما عبادته
فارتياض لهممه التي هي مباديها اراداته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرها ولقوى نفسه الخيالية
والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الى العالم الجسماني والاشتغال به الى العالم العقلي مشيعة اياه عند
توجهه الى ذلك العالم ولتصير تلك القوى معودة لذلك التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة
المشاهدة فيخلص العقل اي ذلك العالم فيكون جميع ما تحته من النزوع والقوى منخرطة معه في سلك
التوجه الى ذلك الجانب **اشارة** لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه
لازدحم على الواحد كثير وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه
شارع متميز باستحقاق الطاعة لاختصاصه بآيات تدل على انها من عند ربه ووجب ان يكون للمحسن والمسيء
جزاء من عند القدير الخبير فوجب معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم
العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتى استمرت الدعوة الى العدل المقيم
لحيوة النوع ثم زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعمليها
المنفعة التي خصوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك
عجائبه ثم اقم واستقم اقول لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة انما يصدران من غير العارف
لاكتساب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يشير الى اثبات الاجر والثواب المذكورين فاثبت النبوة

والشريعة وما يتعلق بها على طريقة الحكماء لانه متفرع عليها واثبات ذلك مبني على قواعد وتقريرها ان
نقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك
المدة فاقدا اياها ويتعسر ان امكن لكنها يتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في تحصيلها يفرغ كل واحد
منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعاوضة وهي ان يعمل كل واحد مثل ما يعمله آخر ومعارضة وهي ان يعطي كل
واحد صاحبه من عمله بازاء ما يأخذه من عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الى اجتماع مؤد
الى صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع
فهذه قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان
كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك ويدعوه شهوته وغضبه الى الجور على
غيره فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن
لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين كلية وهي
الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة مورد الشاربة وانما سمي المعنى المذكور بها لاستواء
الجماعة في الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم نقول والشرع لا بد له من واضع يعين تلك القوانين
ويقررها على الوجه الذي ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج
المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة
واستحقاق الطاعة انما يتقرر بآيات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه وتلك الآيات هي معجزاته
وهي اما قولية واما فعلية والخواص للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع فلا تتم الفعلية مجردة عن القولية
لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الى خير فاذن لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة
ثالثة ثم ان العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء
الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي
ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا ينتظم بدون ذلك
انتظامها به فاذن وجب ان يكون للمحسن جزاء من عند الاله القدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه او
يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع واجبة على الممتثلين

للشريعة في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون تعيينه فلا يكون ثابتة فوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليها انما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الى التصديق بوجود خالق قادر خبير والى الايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لحيوة النوع وهذه فائدة رابعة ثم ان جميع ذلك مقدر في العناية الاولى لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع اعم منه وقد اضيف للمتشرعين الى هذا النفع العظيم الدنياوي الاجر الجزيل الاخروي حسبما وعدوه واضيف للعارفين منهم الى النفع العاجل والاجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقية النظام على هذا الوجه والى الرحمة وهو ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهو الابتهاج الحقيقي المضاف اليها تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه اي يغلبك وتدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه الى ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى شارع وجب وجوده الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب على الله تعالى كما تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ~~انه وجب على الله تعالى كما تقوله~~ ان ذلك سبب للنظام الذي هو خير ما وهو تعالى مبدا لكل خير فاذن وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير فان ذلك اصلح وايضا فقولكم المعجزات دالة على كون الشارع من قبل الله غير لايق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبياء ولاضدادهم من السحرة كما جاء في النمط العاشر وعند امتياز النبي عن غيره بدعوته الى الخير دون الشر والتمييز بين الخير والشر عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات على كون اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجز دال على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار والعالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على المعاصي لا يستقيم على اصولكم فان عقاب العاصي هو عندكم ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي للمعصية يقتضي سقوط عقابه والجواب على اصولهم اما عن الاول فبان نقول استناد الافعال الطبيعية الى غاياتها الواجب مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في اثبات

انيته ملك الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتفريق بعض الاسنان مثلا بمصلحة المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار النفوس الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذبها ونسيان الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان تعيش الانسان الا به انما هي امور لكمال النظام المؤدي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب او ما يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة بالسياسات الضرورية **اشارة** العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره ولا يؤثر شيئا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شيء غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه اقول لما ذكر غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقاب اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يتصل فنقول للعارف الكامل الحقيقي حالتان بالقياس الى الحق احديهما نسبة خاصة وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد وذكر ان ارادة العارف وتعبده متعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا وقوله العارف يريد الحق الاول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله ولا يؤثر شيئا على عرفانه اي لا يؤثر

شيئا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان ليس مؤثرا لذاته عند العارف
على ما صرح به فيما بعد هو قوله من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى وكل ما هو مؤثر لذاته
فهو مؤثر لا محالة لغيره فالعرفان لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فاذن الحق مؤثر على العرفان
وانما اختص العارف بانه لا يؤثر شيئا غير الحق على العرفان فانه لان غير العارف يؤثر نيل الثواب
والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلهما اما العارف فلا يؤثر شيئا عليه الا الحق الذى
هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى تعلق عبادة العارف
ايضا بالحق فقط فان قيل هذا يناقض ما ذكره فيما قبل وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه المتوهمة
الى جناب الحق وهو غيره فان الجر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مراده ليس ان
العارف لا يقصد فى تعبده غير الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد
الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر فهذا الحكم من حيث يلاحظ العارف نفسه
بالقياس الى الحق بالاول الذى هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد من الحق والعبادة بالقياس
الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق بالقياس الى
العبادة فلما ذكره فى قوله ولانه مستحق العبادة واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق
فلما ذكره فى قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح فى هذا الموضع ان تعبد العارفين
يكون اما لذات الحق او لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهى طبقات ثلثة مترتبة اشار
الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله
ولانها نسبة شريفة اليه اقول فى هذا التفسير تجويز ان يكون للعارف معبود بالذات
غير الحق وباقى الفصل يدل على خلافه ثم ان الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض
غيره بقوله ولا لرغبة او رهبة اى لا لرغبة فى الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد كون
ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان كانتا اى وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان
داعيتين للعبادة فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعى الى عبادة الحق
وفيهما مطلوب حاد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب والخلاص من العقاب
الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو المعبود بالذات لا الحق فهذا شرح هذا الفصل قال

الفاضل الشارح من الناس من احال القول بكون الله تعالى مراد الذاته وزعم ان الارادة
صفة لا تعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح احد طرفى المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فى الممكنات
قال والشيخ ايضا بين فى اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا لابد ان يكون حصوله للمريد
اولى من عدمه ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبنى عليه ان كل مريد مستكمل فاذن
كل من اراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على
المطلوب لانهما مبنيان على ان الارادة لا يتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل به المريد وهو ما ادعاه
المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله لا لشئ غيره وايضا اقول فى بيانه الارادة المتعلقة
بما يفعله المريد يقتضى امكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا
للمريد بارادته وههنا ليس المراد كذلك فاذن سقط الاعتراضان اشارة المستحل توسيط الحق مرحوم
من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستطعمها انما معارفته مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما
وراءها وما مثله بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين فانهم لما غفلوا عن طيبات
يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا
ازوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه
بما يليه من اللذات لذات الزور فتركها فى دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد الله
ويطيعه ليخوله فى الآخرة شبعة منها فيبعث الى مطعم شهى ومشرب هنى ومنكح بهى اذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره
فى اولاه واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس فى شجون الايثار قد عرف
اللذة الحق وولى وجهه سمتها مترحما على هذا المأخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبذولا
له بحسب وعده اقول المخدج الناقص يقال اخدجت الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد
مخدج والحنون المشتاق والحنكة السن والحنكة اى الحكمة التجارب فهو محنك ومحنك وازور عنه اى عدل
عنه وعاف الطعام او الشراب اى كرهه فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل عليه مواظبا وخوله الله
الشئ اى ملكه اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطمح بصره الى الشئ اى رفع والقبقب البطن والذبذب الذكر
وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبى صلى الله عليه وسلم من وقى شر لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقى واللقلق اللسان
والشجون جمع شجن وهو طريق الوادى والكد الشاق فى العمل وطلب الكسب والغرض من هذا الفصل

تمهيد العذر لمن يجوز ان يجعل الحق واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يزهد في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطايف كثيرة تتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية كالاعمى الذي يطلب شيئا فانه يعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق يده مطلوبه او لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو مع كونه في صورة الزهد احرص الخلق بالطبع على اللذات الحسية فان التارك شيئا ليستأجل اضعافه اقرب الى الطمع منه الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان قوله لا يطمح ببصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك اللذات الحسية ومنها التصريح البالغ بتخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم ينال ما يرجوه ويطلبه بكرم من اللذات الحسية حسب ما وعد الانبياء عليهم السلام وقد اشار الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم **اشارة** اول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما دامت درجته هذه فهو مريد **اقول** اعتراه اي غشيه واعتلاق العروة الوثقى اي الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق من بدو حركتهم الى نهاياتها التي هي الوصول اليه تعالى ويشرح ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احد عشر فصلا متوالية اولها هذا الفصل وهو مشتمل على ذكر المبادي حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدأ الاول الفايضة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء كان يقينا مستفادا من قبول قول الائمة الهادين الى الله فان كل واحد منها اعتقاد يقتضي تحرك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة مترتبة على هذا التصديق عرفها بانها حالة تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا يزول ولا يتغير وهي مبدأ حركة السر الى العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم

واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية الحيوانية اربع مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمى بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمى بالارادة الجازمة ثم القوى المؤثرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانهما لا يتباينان الا عند اختلاف الدواعي والعوارف وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب الحق والرياضات اللائقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما فيه **اشارة** ثم انه ليحتاج الى الرياضة والرياضة موجهة الى ثلثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم الى التوهمات المناسبة للامر القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة **اقول** مستن الايثار طريقه والمشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته اي لينه والشمائل بالكسر الخلق وجمعه شمائل والمقصود في هذا الفصل ذكر احتياج المريد الى الرياضة وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة **فاقول** رياضة البهائم منعها عن اقدامها على حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها على ما يرتضيه ليتمرن على طاعته والقوة الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة يدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة بسبب ما يتذكره تارة وبسبب ما يتأدى اليهما من الحواس الظاهرة تارة الى ما يلائمهما فيتحرك حركات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي ويستخدم القوة العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي امارة يصدر عنها

افعال مختلفة المبادي والعقلية مؤثرة عن كره مضطرة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب واجبارها على ما يقتضيه
العقل العملي الى ان تصير متمرنة على طاعته متادبة في خدمته تاتمر بامره وتنتهي بنهيه كانت العقلية
مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة المبادي وباقي القوى باسرها مؤتمرة مسالمة لها وبين الحالتين
حالات مختلفة بحسب استيلاء احديهما على الآخر يتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية للعاقلة ثم
تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوى بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة
ملاحظة لما جاء من ذكرها بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هواها
وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة
العملية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضة العارفين لانهم
يريدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن الالتفات الى ما سوى
الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل
رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تتدرج
من اجل اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع الى المقصود فاقول قوله الغرض
الاقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر وجودي هو الاستعداد
وحصول ذلك الامر مشروط بزوال الموانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة بهذا الاعتبار
موجهة نحو ثلثة اغراض احدها تنحية ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمئنة لتنجذب التخيل والتوهم عن الجانب السفلي الى الجانب القدسي وتتبعهما
سائر القوى ضرورة وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف
السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه
ولطف السر عبارة عن تهيئه لان يتمثل فيه الصور العقلية بسرعة ولا ينفعل عن الامور الالهية المهيجة
للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل
واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر مما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى
العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه

ثلثة اشياء الاول العبادة المشفوعة بالفكر يعني المنسوبة الى العارفين وفائدة اقترانها بالفكر
ان العبادة تجعل البدن بكليته تابعا للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الى جناب الحق
بالفكر صار الانسان بكليته مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة كما قال عز وجل
فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني انها
رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن جناب الغرور الى جناب الحق كما مر
والثاني الالحان وهي تعين بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة تقبل عليها
لاعجابها بالتاليفات المتفقة المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال
القوى الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وحينئذ تكون الالحان مستخدمة لها
ووجه اعانتها بالعرض انها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة
التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت النفس متنبهة
لما ينبغي ان تفعل فغلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ
يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها
غالبة على القوى لاسيما اذا اقترن بامور اربعة احدها يعود الى القائل وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة
تؤكد صدقه ووعظ من لا يتعظ لا ينجع لان قلبه يكذب قوله والثلثة الباقية تعود الى القول منها
واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة اي يكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده
القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب فرغ فيه المعنى وواحد يعود الى هيئة اللفظ
وهو ان يكون بنغمة رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو المسامحة في القبول وشدته
يفيدها هيئة تعدها نحو الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس بحسب كل صنف
منها وصنف من الهيئات النفسانية والاطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية
وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد يعود الى المعنى وهو ان يكون على سمت
رشيد اي يكون مؤديا الى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس الكلام الواعظ
يسمى في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة اللاحقة به المعينة على الاقناعات بالاستدراجات
واما الثالث فقد ذكر ما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية

والكيفية وفي اوقات لا يكون للامور البدنية كالامتلاء ولا استفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة
للنفس عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يفيد النفس هيئة تعدها لادراك
المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره
والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني
هو الذي يكون مبداه شهوة حيوانية يطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق بصورة
المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الى
الاول من المجازيين لان الثاني مما تقتضيه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استخدامها القوة
العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل النفس لينة
شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل الدنيا وية موضة عما سوى معشوقه جاعلة جميع
الهموم هما واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج
الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات شهيدا
اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق
عليه لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهو المسمى عندهم اوقاتا وكل وقت يكتنفه وجدان
وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض **اقول** عن الشيء
اذا اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا وأومض اي لمع لمعانا خفيفا غير معترض
في نواحي الغيم والشيخ اشار في هذا الفصل الى اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل
بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد
لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي صلى الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب
ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت لا تقسا وبان لان الاول حزن على استبطاء
الوجدان والآخر اسف على فواته **اشارة** ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض
وكلما لمح شيئا عاج منه الى جناب القدس يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيء
اقول اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فابعد ويوجد

في النسخ بوجهين اعني ليوغل وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج منه اي رجع وانثنى عنه
وعاج به اي اقام يحصل في غير حالة الارتياض الذي كان معدا لحصوله من قبل **اشارة**
ولعله الى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته ويتنبه جليسه لاستفازه
عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم يستفزه غاشيه وهدي للتلبيس فيه **اقول** علا واستعلى
بمعنى والسكينة الوقار واستوقر في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن واستفزه الخوف
وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر
العظيم اذا فاض على الانسان بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير متاهبة له فيهزم
عنه دفعة اما اذا توالى او استمر الف الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تاهبت
لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال
فلذلك يؤثر كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه **اشارة** ثم انه ليبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقرة كانها صحبة
مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها انقلب حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له
وقته سكينة ينقلب له وفده سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد رسولا اليه فهو وافد والجمع
وفد والرواية الاولى اظهر والخطف الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضحا
وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع الحق الاول واسفا اي متلهفا والمعنى ظاهر
اشارة ولعله الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل ظهوره عليه فكان وهو
غائب حاضرا وهو ظاعن مقيما **اقول** تغلغل الماء في الشجرة اي تخللها وظعن اي سار والمعنى
انه قبل هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضرا عنده
مقيما معه وهو بالحقيقة غائب عنه ظاعن الى غيره **اشارة** ولعله الى هذا الحد انما يتيسر له هذه المعارفة
احيانا ثم يتدرج الى ان يكون له متى شاء في بعض النسخ انما تتسنى له اي تتفتح وتتسهل عليه يقال تسناه
اي فتحه وسهله **اشارة** ثم انه ليتقدم هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كلما لاحظ شيئا
لاحظ غيره وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج من عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحف حوله
الغافلون يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه وانعرج اي مال وانعطف

فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقاء واما بمعنى الميل والانعطاف واحيف وحف حوله اي طاف
به واستدار حوله والمعنى ظاهر **اشارة** فاذا عبر الرياضة الى النيل صار سره مرآة مجلوة
محاذياً بها شطر الحق ودرت عليه اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر
الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد متردداً **اقول** يقال در اللبن وغيره اذا انصب وفاض
ومعناه ان العارف اذا انتهت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله
بالحق دائماً صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذى بها شطر الحق بالارادة
فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران نظر
الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانبين **اشارة**
ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث
هي بزينتها وهنالك يحق الوصول **اقول** هذه آخر درجات السلوك الى الحق وهي درجة الوصول
التام وتليها درجات السلوك فيه وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي وفي هذا
المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم
ان الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة لا من حيث
هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة
دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة
بزينة حصلت لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب الحق احتجاب بالنفس وتوجه
الى النفس فاذن هو تارة متوجه الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك
عن ملاحظة المتوجه فقط فهي ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي
فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة
فيها **فاقول** ان كل حركة فلها مبدأ ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة من المبدأ والمرور
على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها ايضاً ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلثة الاولى التي ذكر فيها اول

الاتصال المسمى بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره بحيث يحصل في غير
نزول معه للاستعداد مشتملة على مراتب بداية السلوك والثلثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد
الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك بحيث يلتبس اثر الحصول باثر الحصول
واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسط والثلثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال
مع عدم المشية واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب المنتهى **تنبيه**
الالتفات الى ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح بزينة الذات
من حيث هي الذات وان كانت بالحق تيه والاقبال بالكلية على الحق خلاص **اقول** لما فرغ
من ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول اراد ان ينبه على نقصان جميع الدرجات التي
قبل الوصول بالقياس اليه فبدأ بالزهد الذي هو تنزه عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضاً شاغل
فقال الالتفات الى ما تنزه عنه يعني ما سوى الحق شغل فاذن الزهد مؤد الى ما به يحترز عنه ثم عقب
بالعبادة التي هي تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة لتقوى المطمئنة على افعالها الخاصة باعانة الامارة
اياها على ذلك وذكر ايضاً انه عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها
عجز فاذن العبادة ايضاً مؤدية الى ما بها يحترز عنه ثم عقبه باخر درجات السلوك المنتهية الى الوصول
فان التنبيه على نقصانها يتضمن التنبيه على نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل لذات المبتهج من
حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي تردداً من جانب الى
جانب يقابله وقد استغنى بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة الذات من حيث هي الذات
وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضاً مؤد الى ما يحترز عنه بالسلوك
ثم ذكر ان الخلاص عن جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية
على الحق خلاص وهناك ايضاً ظهر معنى قولهم والمخلصون على خطر عظيم **اشارة** العرفان
مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق
منتهٍ الى الواحد ثم وقوف **اقول** قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل
واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل الناقص يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان
مداواة المرضى تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي وربما يعبر عن التخلية بالتزكية

ولكل واحد منهما درجات اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل
في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض والتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين الشيئين
لا ترجح لاحدهما على الآخر ومنه فرق الشعر والنفض تحريك شيء لينفصل عنه اشياء مستحقرة بالقياس
اليه كالغبار عن الثوب والتزكية تخلية وانقطاع عن شيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة
فالعرفان مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحق باعيانها ثم بنفض
لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوى الحق والاتصال به
ثم ترك لتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه درجات التزكية واما التحلية
وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها
بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة
بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة
في ارادته التي يمتنع ان يتأبى عليها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه
فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي
به يعلم ووجوده الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معنى قوله
العرفان ممعن في جمع صفات هي صفات الحق للذات المريد بالصدق ثم انه بعد ذلك يعاين
كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فان
علمه الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك سائرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره
فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موصوفة بالصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز من قائل
انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معنى قوله منته الى الواحد وهناك لا يبقى واصف ولا
موصوف ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف **تنبيه**
من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف به فقد
خاض لجة الوصول وهنالك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها
الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الى ان
يصير من اهل المشاهدة دون المشافهة ومن الواصلين الى العين دون السامعين للاثر **اقول**

العرفان حالة للعارف بالقياس الى المعروف هي لا محالة غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس
العرفان فهو ليس من الموحدين لانه يريد مع الحق شيئا غيره وهذه حال المبتهج بزينة ذاته وان كان
بالحق اما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته
فهو قد وجد العرفان كانه لا يجده بل يجد المعروف فقط وهو الخائض لجة الوصول اي معظمه وهناك
درجات هي درجات التحلية بالامور الوجودية التي هي نعوت الالهية وهي ليست باقل من درجات
ما قبله اعني درجات التزكية من الامور الخلقية التي تعود الى الاوصاف العدمية وذلك لان الالهيات
محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا اشير في قوله عز وجل **قل لو كان البحر**
مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الآية فالارتقاء في تلك الدرجات
سلوك الى الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي سلوكه بالفناء في التوحيد واعلم
ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني التي تتصورها اهل اللغات
ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته
فضلا عن قوى بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ فضلا ان تعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات
لا تدرك بالاوهام والموهومات لا تدرك بالخيالات والمتخيلات لا تدرك بالحواس كذلك ما من شأنه ان يعاين
بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه
بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال لانه قد لا ينكشف عنه المقال غير
الخيال لما سنبين في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي
فقد يتراءى في خيالاتهم امور تحاكي محاكاة بعيدة جدا **تنبيه** العارف هش بش بسام يبجل الصغير
من تواضعه مثل ما يبجل الكبير وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لا يهش وهو فرحان بالحق وبكل شيء
فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوي والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل **اقول** لما فرغ
من ذكر درجات العارفين في بيان اخلاقهم واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام اي
كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية على وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق
من لفظة سواء ووزنه فعافلة او ما يشبهها وليست على قياس ومعنى الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني
الهشاشة العامة وتسوية الخلق في النظر اذ ان الخلق واحد يسمى بالرضا وهو خلق لائق لصاحبه انكار على شيء

ولا خوف من هجوم شئ ولا حزن على فوات شئ واليه اشار عز من قايل **ورضوان من الله اكبر** ومنه
يتبين تأويل قولهم خازن الجنة ملك اسمه رضوان **تنبيه** العارف له احوال لا يحتمل فيها الهمس
من الحفيف فضلا عن ساير الشواغل الخالجة وهي في اوقات انزعاجه بسره الى الحق اذا تاح حجاب
من نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول فاما شغل له بالحق عن كل شئ واما سعة
للجانبين لسعة القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش خلق الله ببهجة **اقول**
الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطاير وخلجه جذبه وانتزعه
وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اقلعه من مكانه فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال
باح بسره اي اظهره والمعنى ان للعارف احوالا لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج
ولو كان ذلك الشئ اضعف ما يحس به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجهه بسره الى
الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها
ما يزيل استعداده للوصول او من جهة سره كان يتمايل في فكره فيعرض له الالتفات الى شئ غير الحق
وبالجملة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل يبقى منتظرا متحيرا فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل
وارد غير الحق والملال عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيأ ما وصفناه اما عند الوصول والانصراف
فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لا يخلو من احد امرين احدهما ان يكون القوة بحيث لا تقدر مع
الاشتغال بالحق على الالتفات الى غيره اما لقصور بها او لشدة الاشتغال وحينئذ يكون مشغولا
بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجة والثاني ان يكون القوة بحيث مع
بالامرين معا فلا تمثل الامور الخارجة لانها لا يكون شاغلة اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون
حينئذ اهش الخلق ببهجة فيتلقى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة **تنبيه** العارف لا يعنيه التجسس
والتحسس ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر كما يعتريه الرحمة فانه مستبصر بسر الله في القدر واذا
امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير اهله **اقول**
لا يعنيه اي لا يهمه في الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس التفحص وحسست من الشئ
اي تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وعيره اي نسبه الى العار وجسم اي عظم وغار
الرجل على اهله يغار غيرة ومعناه ان العارف لا يهتم بتجسس احوال الناس وذلك لكونه مقبلا على شانه

فارغا عن غيره غير مستبع لعورة احد ولا يتجسس احوال لا فارع او خايف او غايب ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة منكر بل يعتريه الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا امر بالمعروف امر
برفق ناصح لا بعنف معير امر الوالد ولع لشفقته على جميع خلق الله واذا عظم المعروف فربما يثيره
غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه
الغيرة منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن **تنبيه** العارف شجاع وكيف لا وهو بمعزل عن
تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها
زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا تجرحها وذكره مشغول بالحق **اقول** الكرم يكون اما ببذل
نفع لا يجب بذله او بكف ضرر لا يجب كفه والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري
مجراه وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو موصوف بالجميع كما ذكره
الشيخ وذكر علله **تنبيه** العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر على حكم
حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فربما استوى عند العارف القشف والترف بل ربما آثر
القشف وكذلك ربما استوى عنده التفل والعطر بل ربما آثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس
بباله استحقار ما خلا الحق فربما اصغى الى الزينة واحب من كل جنس عقيلته وكره الخداج والسقط
وذلك عندما يعتبر عادته من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شئ لانه مزية خطوة
من العناية الازلية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين
وقد يختلف في عارف بحسب وقتين **اقول** قشف الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه
قشف والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع والترفه النعمة اي الطعمة وهو تفعل من التفل
اي غير متطيب واصغى اليه اي مال وعقيلة كل شئ اكرمه وعقيلة البحر درته والخداج النقصان
والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب مع اختلاف في مجئ وذهاب والبهاء الحسن والمزية
الفضل وخطيت المراة عند الزوج خطوة بالضم والكسر اي قربا ومنزلة عليه اي اقبل عليه مواظبا
والمعنى ظاهر وفي قوله لانه مزية خطوة من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف
عليه بهواه وجهان من السبب لميل العارف الى البهاء احدهما فضل العناية والثاني مناسبة للامر القدسي
تنبيه والعارف ربما ذهل فيما يصار به اليه فغفل عن كل شئ فهو في حكم من لا يكلف وكيف

وهو الضيغ والعفو والما الايع القراه
وهو نسان الاحقاد وربما عرسان والعار
م

والتكليف لمن تعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اخترج لحظته ان لم تعقل التكليف اخترج
اى اكتسب والمراد ان العارف ربما ذهل فى حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل
عن كل ما فى هذا العالم وصدر عنه اخلال ما بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك متأثما لانه فى حكم
من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن يعقل التكليف فى وقت تعقله ذلك او بمن يتأثم
بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين فى حكم المكلفين
اشارة جل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد
ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل عبرة للمحصل فمن سمعه فاشمأز عنه فليتهم نفسه
لعلها لا تناسبه وكل ميسر لما خلق له اقول الشريعة مورد الشاربة واشمأز عنه اى تقبض
تقبض المذعور والمراد ذكر علة قلة عدد الواصلين الى الحق والاشارة الى ان سبب انكار الجمهور
الفن المذكور فى هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والى ان هذا النوع من الكمال
ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما يحتاج مع ذلك الى جوهر مناسب له بحسب الفطرة

النمط العاشر في اسرار الآيات

اقول يريد ان يبين فى هذا النمط الوجه فى صدور الآيات الغريبة كالاكتفاء بالقوت
اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك من الاولياء بل الوجه فى ظهور
الغرائب مطلقا فى هذا العالم على سبيل الاجمال اشارة اذا بلغك ان عارفا
امسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة
المشهورة يقال ما رزأت ماله اى ما نقصت وارتزاء الشيء انتقص ومنه الرزية وانما وصف
قوت العارف بكونه مرزوءا لارتياضه عن قلة المؤنة ولقلة رغبته فى المشتهيات الحسية
والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح ويقال اذا سالت فاسجح اى سهّل الفاظك
وارفق تنبيه ان القوى الطبيعية التى فينا اذا اشتغلت عن تحريك المواد المحمودة بهضم
المواد الردية انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها
الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله فى غير حالته بل عشر مدته هلك وهو مع ذلك محفوظ الحيوة
اقول الامساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة

واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل على ان الامساك عن القوت مع العوارض الغريبة
ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك نبه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين فى فصلين
ازالة للاستبعاد واشار الى وجه سببه فى الموضع المطلوب فى فصل ثالث بعدهما فان قيل
بين الامساك عن القوت الذى يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو ان القوى
الطبيعية هنا احتاجت لما تتغذى بها الى المواد الغريبة الردية وفى ساير المواضع غير محتاجة
لذلك فاذن امكان هذا الامساك لا يدل على امكان الامساك فى ساير الصور قلنا الغرض
من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض الحكم بامتناع الامساك عن القوة فى مدة طويلة
على الاطلاق وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح فيه تنبيه
اليس قد بان لك ان الهيئات السابقة الى النفس قد تهبط منها هيئات الى قوى بدنية
كما قد تصعد من الهيئات السابقة الى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس كيف وانت
تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت
مواتية اقول نبه فى هذا الفصل على الامساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانية
واشار بقوله اليس قد بان لك الى ما ذكره فى النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن
قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه اولا اشارة اذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن انجذبت
خلف النفس فى مهماتها التى تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الانجذاب اشتد
الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع
من التحلل الا دون ما يقع فى حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يعري التحلل للحرارة وان لم يكن
لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففى اصناف المرض مضاد مسقط للقوة لا وجود له فى حال الانجذاب
المذكور فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل
سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث وهو السكون البدني
من حركات البدن وذلك نعم المعين والعارف اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك
بمضاد لمذهب الطبيعة اقول السبب فى كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه
النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشيع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التى يخصها

الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين الامساك العرفاني والامساك المرضي
ولم يقايس بينه وبين الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف بكون
احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الافعال النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف
لها للسبب الذي ذكرناه وهو وجدان المادة التي تصرف الغاذية فيها والشيخ بين ان العرفان
باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج
الى الغذاء احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة
المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذاء انما تكون لتبدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل
اكثر كانت الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى البدنية بسبب حلول
المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا
مع تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى اقوى كانت الحاجة الى ما
يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني
الذي تقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس فاذن العرفان باقتضاء
الامساك عن الغذاء ومنع التعيش عنه بعد فقد الغذاء تلك المدة **اشارة** اذا بلغك ان عارفا
اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد
الى سببه سبيلا في اعتبارك مذاهب الطبيعة **اقول** هذه خاصية اخرى للعارف قد
ادعى امكانها في هذا الفصل وسيجيء بيانها في فصل بعده **تنبيه** قد يكون الانسان
وهو على اعتدال من احواله حد من المنة محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم تعرض لنفسه هيئة ما
فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن
او تعرض لنفسه هيئة ما فتتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته كما يعرض له في الغضب والمنافسة
وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت للعارف هزة
كما تعن عند الفرح فاولت القوة التي له سلاطة او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت
قواه حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبداء
القوى واصل الرحمة **اقول** المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعنّ

اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطته يقال اوليته معروفا والسلاطة
القهر واعلم ان مبداء القوة البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض الروح
وحركته الى داخل كالخوف والحزن تقتضي انحطاط القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة
او لانبساطه انبساطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل تقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء
بالاعتدال لان السكر المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية ثم لما كان فرح
العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق
او حمية الهية اشد مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها امرا ممكنا ومن ذلك
يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية
ولكن قلعتها بقوة ربانية **اشارة** اذا بلغك ان عارفا حدث عن غيب فاصاب
متقدما ببشرى او نذير فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة
اسبابا معلومة **اقول** هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاها في هذا الفصل
وبينها في ستة عشر فصلا بعده **اشارة** التجربة والقياس متطابقان على ان النفس الانسانية
ان تنال من الغيب نيلا ما في حال المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة الا ما كان
الى زواله سبيل ولارتفاعه امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس احد من الناس
الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج
نايم قوى التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان
المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانسان قد يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه ايضا عليه
في غير تلك الحالة ليس ببعيد اللهم الا ان يقوم على امتناع ذلك برهان يزيل هذا التجويز ويرفع
هذا الاحتمال كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس
والتجربة تثبت بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع والثاني باعتبار
حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل
والتذكر لتعلق ما يراه النايم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة وفي كونه مطابقا للصور
المتمثلة في المبادي المفارقة الى زوال الموانع المزاجية واما القياس فعلى ما يجيء بيانه

تنبيه قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي نقشا على وجه
كلي ثم قد تنبهت لان للاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات جزئية وارادات
جزئية تصدر عن رأي جزئي ولا مانع لها عن تصور اللوازم الجزئية لحركاتها الجزئية من الكائنات
عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة
المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام
السماوية زيادة معنى في ذلك لتظاهر راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان للجزئيات
في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة بالوقت
او النقشان معا **اقول** النفساني القياس الدال على امكان اطلاع الانسان على الغيب
حالتي نومه ويقظته مبني على مقدمتين احديهما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادي
العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولى
قد بينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل بقوله وقد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة
في العالم العلوي نقشا على وجه كلي اشارة الى ارتسام الجزئيات على الوجه الكلي في العقول
وقوله ثم قد تنبهت لان للاجرام السماوية الى قوله في العالم العنصري اشارة ما ثبت من وجود
نفوس سماوية منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزئية هي مبادي تحريكاتها
والى ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك
يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات الفلكية ولوازمها في النفوس
الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية مرتسمة في شيء والجزئيات الحسية مرتسمة في شيء
اخر وذلك ما يقتضيه راي المشائين ثم انه اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله
لتظاهر راي جزئي واخر كلي الى الراي الخاص به المخالف لراي المشائين وهو اثبات نفوس ناطقة
مدركة للكليات والجزئيات معا للافلاك فانه قول بارتسامها معا في شيء واحد وهذا الكلام قضية
شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان تامة وما يلوحه اسمها وسائر ما يتعلق الى قوله كمالا ما
متعلق به وحقا خبرها **وقوله** صار للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه

ان ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون للافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك
لتظاهر رايين عندها احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد يستلزمان التنبه كما في الذهن الانساني
ولفظة مستورا تورد في بعض النسخ بالرفع على انه صفة لضرب من النظر وترد في بعضها بالنصب
على انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار
هو الحكم بوجود تلك النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع انه ستر لا النظر المودي الى ذلك الحكم
وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسئلة
من الحكمة المتعالية لان حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف
والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس الى الاولى ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر
اشار الى ما اجتمع من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من
راي المشائين وبقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النقشان معا وهو
اظهر اي وفي العالم النفساني اما نقشا واحدا على هيئة جزئية بحسب الراي الاول او النقشان معا
بحسب الراي الثاني **اشارة** ولنفسك ان تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال
الحائل قد علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ولازيدنك
استبصارا **اقول** هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي اشرنا اليها في الفصل
السابق وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد
وعدمي هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما تتم بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام
انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابليته فاذن انتقاش الغيب في النفس الانسانية واجب عند
حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه على ذلك
بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة فصول **تنبيه** القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج
الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر
فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل العقل الته فاحس
دون حركة الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الى آلة وعرض ايضا شيء اخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الى جهة
الحركة القوية فتخلى عن افعالها التي لها بالاستبداد فاذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن وكف

تقرير بها خارت الحواس الظاهرة ايضا ولم يتأدّ عنها الى النفس ما يعتدّ به **اقول** الموعود
في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال النفس ببعض
افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير ذلك من الافاعيل وهو المراد من قوله القوى النفسانية متجاذبة
متنازعة ومثّل بالغضب والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلّق التمثيل بالاخر اكثر اعاده
ليذكر احكامه وبدأ باشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الى
الحس الظاهر امال العقل آلته اي جعل الفكر الذي هو آلة العقل في حركته الفعلية مميلا للعقل نحو الظاهر
منثنيا منقطعا دون تلك الحركة المعتبرة الى الآلة وفي بعض النسخ اضلّ العقل آلته اي اضله في سلوكه
سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شيء آخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها
الفكر فيما يدركه آخر وهو تخلّيتها عن افعالها الخاص يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس هذه الصورة
وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال اذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن بحيث
تقرر بها حارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف وانكسر وفي بعض النسخ
حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر **تنبيه** الحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن منه
صار النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت صورته هيئته في الحس المشترك
فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما والنقاش
النقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كانت
في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال
المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان امكن **اقول** هذه مقدمة اخرى وهي تذكير
ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما فيه وللارتسام سبب
لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وتارة مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة
الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه
الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور الثلثة ظاهرة الوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا
لا يتم الا بها واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج الى ما يدل على وجوده كما سيأتي

ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده **تنبيه** قد يشاهد المرضى والممرورين صورا
محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن من سبب باطن
او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك قد ينتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس
المشترك وقد يتأدى ما يجري بين المرايا المتقابلة **اقول** يريد اقامة الدلالة على وجود الارتسام
الخيالي من السبب الداخلي وتقريره ان الصورة التي يشاهده المبرسمون من المرضى مثلا والذين
غلبت المرة السوداء على مزاجهم لا اصل لها ممن يعد في الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد
ولا بموجودة في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من شأنها ان يرتسم الصور
المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك وارتسامها فيه ليس لسبب تأدية الحواس الظاهرة
فهو اذن اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال او من سبب مؤثر في
سبب باطن يعني النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك على
ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الحاصلة في معدن التخيل والتوهم
اي الصور التي يتعلق بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا احدثت في التصرف فيها ارتسم
ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم
من لوح الحس المشترك اي تنتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او لواحقها فيهما عند
حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة
فهذا ما في الكتاب وقد قال الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في الخارج سفسطة
معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضى لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين المحصلة كافية
في الفرق بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان حسي
خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبتزه عن الخيال بتزا ويغصبه منه
غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعمال متصرفا فيه بما يعنيه فيشتغل بالاذعان
له عن التسلط على الحس المشترك فلا يتمكن من النقش فيه لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا
سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط فتسلط التخيل على الحس المشترك فلوّح فيه
الصور محسوسة مشاهدة **اقول** انتقاش الصور في الحس المشترك من السبب الباطن يجب

ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك ولما لم يكن ذلك دايما علم ان
هناك مانعا فنبه الشيخ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن الفعل
وهو العقل في الانسان والوهم في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور المحسوسة
اخر التفكر او التخيل على الحركة فما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر او
التخيل عن الاعمال والاعمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الامور المعقولة والموهومة
اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سياتي فربما يشتغل عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع التخيل الى فعله
ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير ان امكن ان يقبل
الحس المشترك الصغير من الصور وان لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الى الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا وقد تشغل ذات النفس في
الاصل بما ينجذب معه الى جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة عن الحركات
الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت باعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمال نفسها
شغلا ما على ما سبقت فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة الطبيعة
شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية
السلطان ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فيرى في المنام
احوالا في حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر الاحوال التي يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين
او كلاهما ويبدا بالنوم فان سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال
وسكون الشاغل الثاني ايضا يكون اكثريا وذلك لان الطبيعة في حال النوم مشتغلة في اكثر الاحوال
بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطلب عن ساير الحركات المعتقبة فينجذب النفس اليها لشيئين احدهما
ان النفس لو لم ينجذب اليها مثل الجذب في شانها التشايع لها الطبيعة على ما مر فاشتغلت عن تدبيرها
الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي ينجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني
ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لانه حال يعرض للحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن باعداد
الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس في المرض يكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن

ولا ينزع لشغلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان في النوم يسكنان ويبقى المتخيلة في
النوم قوية السلطان والحس المشترك غير ممنوع عن القبول فلوحت الصورة مشاهدة ولهذا
قلما يخلو النوم عن رؤيا **اشارة** فاذا استولى على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل
الانجذاب الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم يستنكر
ان يلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد الضابطين عما هو ظاهر وهذه الحالة اقل وجودا
لان المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون اقل الوجود ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين ساكنا **تنبيه**
انه كلما كانت النفس اقوى قوة كان انفعالها عن المجاذبات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل
اقل وكان يفضل منها للجانب الاخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا
ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **اقول**
لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتي
النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني
فقدم لذلك مقدمة مشتملة على ذكر خاصة للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم يمنعها اشتغالها بافعال
بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن
افعالها الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت القوة والضعف من الامور
القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية **قوله** انه كلما كانت النفس
اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه
النسخة اقرب الى الصواب وكانت الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان المتخيلة انما
ينتقل عن الاشارة الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير
وانفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها وقد ذكر الشيخ ان النفس كلما كانت
قوية في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلا بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان
ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها
عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة والباطنة اقل وكان

ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان انشغالها
بما يشغلها عن فعل آخر اقل وكان تفصل منها لذلك الفعل فضلة اكثر ثم اذا كانت مرتاضة
كان تحفظها عن مضادات الرياضة اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها
على ما تقربها اليه اقوى **تنبيه** اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شواغل اقل لم يبعد
ان يكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب
فساح الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم او في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن
التخيل كثرة فان التخيل قد يوهنه المرض وقد توهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع
الى سكون ما وفراغ فينجذب النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا طرء على النفس نقش انبعث
التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك اما لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او وهنه
فانه سريع الى مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس النطقية له طبعا فانه من معاون النفس عند
امثال هذه السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه اشتغل انتقش في لوح الحس المشترك
اقول يكون للنفس فلتات اي فرص يجدها النفس فجاءة وساح اي جرى والتزحزح التباعد
والمعنى ان الشواغل الحسية اذا قلت امكن ان تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي بغتة تخلص
فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي ويتادى اثره الى التخيل في الحس المشترك
صورا جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدى الحالتين احديهما النوم الشاغل
للحس الظاهر والثانية المرض الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل آلته اعني الروح
المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن التخيل سكن فيفرغ النفس عنه
ويتصل بعالم القدس بسهولة فان ورد على النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد امرين
احدهما يعود الى المتخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له
لكونه بالطبع سريع التنبه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهو ان النفس يستعمل التخيل
بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض
انتقش منه في لوح الحس المشترك **اشارة** اذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة
لم يبعد ان يقع لها مثل هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك

وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا فاغتصب الخيال لوح الحس المشترك الى جهته
فرسم ما انتقش فيه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم في المرضى
والممرورين وهذا اولى واذا فعل هذا صار الاثر مشاهدا مبصرا او مسموعا او غير ذلك وربما تمكن
مثالا لامر غير الهيئة او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة **مثال** الاثر النازل
الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا
ومثال الاثر والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم السلام
من مشاهدتهم صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين توهمهم
الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف وانما يفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم القدسية الشريفة
القوية فهذا اولى واحق بالوجود من ذلك وهذا الارتسام يكون مختلفا في الضعف والشدة فمنه
ما يكون بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط فقال يهتف به اي
صاح ومنه ما يكون في اجل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير
واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة
التنقل من الشيء الى شبهه او الى ضده وبالجملة الى ما هو منه بسبب وللتخصيص اسباب جزئية لا محالة
وان لم نحصلها نحن باعيانها ولو لم تكن هذه القوة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات
الفكر مستنتجا للحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخرى فهذه
القوة تزعجها كل سانح الى هذا الانتقال او تضبط وهذا الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة
جلاء الصورة المنتقشة فيها حتى يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل وذلك صارف عن التلدد
والتردد وضابط للخيال في موقف ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك **اقول**
محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كمحاكاتها الخيرات والفضائل بصور جميلة ومحاكاتها الشرور والرذائل
باضدادها ومحاكاتها للهيئة المزاجية كمحاكاتها غلبة الصفراء بالالوان وغلبة السوداء بالالوان السود
وقوله ما نستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستلبا للحدود الوسطى يحتمل ان اظهرهما الاخير لان
طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى وهو الحجج المستثنى
في القياسات او ما شابه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى التي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والتفكر

الامور الجزئية التي ينبغي ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة يعني المتخيلة تزعجها اي تقلعها وتحركها
تستتبع كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي الان تضبط وللضبط سببان
احدهما قوة النفس المعارضة لذلك فانها اذا اشتدت اوقفت التخيل على ما يريد ومنعه عن ان
يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الراي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال
فانه صاف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما ووراء
كما يفعل الحس ايضا عند مشاهدة حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى
الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا
الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم
واليقظة الى تعبير وتأويل كما سيأتي **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم
واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر فلا يبقى له اثر وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك
الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن التصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات
التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فيرتسم في الذكر ارتساما
جليا وقد يكون النفس بها معنية فيرتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما
يعرض ذلك لك في هذه الآثار فقط بل فيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك وذكرك
وربما انفلتت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتعود عن السانح
المضبوط الى السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى آخر وربما اقتنصت ما اضللته من مهمك الاول وربما
انقطع عنه وانما اقتنصه بضرب من التحليل والتأويل **اقول** للآثار الروحانية السانحة
للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها وشدتها وقد ذكر الشيخ منها ثلثة
ضعيفة لا يبقى لها اثر في الذكر ومتوسطة ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوية يكون النفس عند
تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب ويكون معنية بها فيحفظ ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه
المراتب ليست لهذه الآثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على النفس فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه
ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك **تذنيب**
فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما

او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه
احتاج الى احدهما وذلك بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير
اقول الصراح الخالص وانما يختلف التأويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات
لان الانتقال التخيلي لا يعتبر الى تناسب حقيقي وانما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل
شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قدم المقصود من
الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال يعرض
منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد توجه الوهم الى غرض بعينه
فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد
حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه
ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتأمل شيء شفاف مرعش
للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتأمل لطخ من سواد براق او باشياء تترقرق وباشياء
تمور فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير ومما يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال
فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا في طباع من هو بطباعه الى الدهش اقرب وبقبول الاحاديث
المختلطة اجدر كالبله من الصبيان وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمس
الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال
فتارة تكون لمحات من الغيب ضربا من ظن قوي وتارة تكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من
غائب وتارة تكون مع تراءي من شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة **اقول**
يؤثر اي يروى والشد الحثيث العدو المسرع ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك
الرجل اذا اعيى والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب والدهش التحير وادهشه
اي حيره وتترقرق اي تتلألأ وتلمع وتمور اي تموج موجا واهتبال الفرصة اي اغتنامها
والاسهاب اكثار الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من جنون ممسوس والتوكل اظهار العجز
والاعتماد على الغير وفلان يتكلف للامور اي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل تأمله من
يستنطق في تقدمة معرفة فالشيء الشفاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلع والزجاجة

المضلعة اذا اوقد بحيال شعاع الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر لشفيفه يكون
كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المشبع
بالقدر حتى يصير اسود براقا ويقابل به الشيء المضيء كالسراج فانه يحير الناظر اليه والاشياء التي ترقرق
كالزجاجة المدورة المملوءة ماء الموضوعة بحيال الشمس والشعلة والاشياء التي تمور كالماء الذي
يتموج شديدا في اناء او غيره بالحاح النفخ والريح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام
ظاهر والغرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول انما يجري مجرى
الامور الطبيعية **تنبيه** اعلم ان هذه الاشياء ليس سبيل القول بها والشهادة لها
انما هي ظنون امكانية صير اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كان ولكنها تجارب
لما ثبتت طولب اسبابها ومن السعادات المتفقة لمحبي الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم
او يشاهدوها مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعيا
الى طلب سببه فاذا اتضح جمت الفوائد واطمأنت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم للعقل
ولم يعارض العقل فيما يروم منها وذلك من اجسم الفوائد واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت
جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان
عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل **اقول** يقال ربأت القوم ربأ اي رقبتهم وذلك اذا
كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للمطلع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي
الفصل ظاهر وهذا آخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب **تنبيه** ولعلك قد يبلغك عن العارفين
تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا
او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم او زلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف عنهم
الوباء والموتان او السيل والطوفان او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير ومثل ذلك مما لا ياخذ
في طريق الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار الطبيعة وربما يتاتى لي
ان اقتص بعضها عليك **اقول** لما فرغ من بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي تنسب الى العارفين
وغيرهم من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخوارق العادة فذكرها في هذا
الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب

العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها بخارقة للعادة انما هي خارقة
بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم والموتان
على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من الممتنعات وهو غير مناسب لهذا الموضع **تذكير وتنبيه**
اليس قد بان لك ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا من العلائق آخر
وعلمت ان تمكن هيئة العقد منها وما يتبعه قد يتادى الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى ان وهم الماشي على
جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار ويتبع تغير مزاج اوهام
الانسان مدرج او دفعة او ابتداء امراض او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة
يتعدى تاثيرها بدنها ويكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما يؤثر بكيفية مزاجية تكون قد اثرت بمبدا
لجميع ما عددته اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان يكون لبعض النفوس هذه القوة
حتى تفعل في اجرام اخر تنفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان تتعدى عن قواها الخاصة الى قوى
نفوس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا
او خوفا من غيرها **اقول** المذكور في هذا الفصل شيئان احدهما ان النفس الناطقة ليست
بمنطبعة في البدن انما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف والآخر
ان هيئة الاعتقادات المتمكنة من النفس ما يتبعها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفرح قد تتادى
الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن والهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية ومما يؤكد
ذلك امران احدهما ان توهم الماشي على جذع مزلقة اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه اذا كان
على قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد يغير مزاجه اما على التدريج او دفعة فيسقط روحه وينقص
ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغير حدا ياخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما وياخذ البدن المريض
بسببه في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا اي اقبل واما التنبيه فهو ان
تعلم من هذا انه ليس ببعيد ان يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام ويكون
تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة
الذات لها كذلك يؤثر ايضا في اجسام العالم بمبادي الجميع مما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني تحدث

عنها فی تلک الاجسام کنفعات هی مبادی تلک الافعال خصوصا فی جسم صار اولی به لمناسبة تخصه
مع بدنه کملاقاة ایاه او اشفاق علیه فان توهم متوهم ان صدور مثل هذه الافعال لا یجوز ان یصدر
عن النفس الناطقة لظنه ان العلة لا تقتضی شیئا لا یکون موجودا فیه او له ولو کان بالاثر فینبغی
ان یتذکر ان لیس کل مسخن بحار فان الشعاع مسخن ولیس بحار ولا کل مبرد ببارد فان صورة الماء
مبردة ولیست ببارد فان البارد مادته المقابلة لتاثیرها فاذن لا یستنکر وجود النفس یکون لها من
القوة حتی یفعل فی اجرام غیر بدنها فعلها فی بدنها وتتعلق بابدان غیر بدنها فیوثر فی قواها
تاثیرها فی قوی بدنها خصوصا اذا شحذت ملکتها بقهر قواها البدنیة ای حددت یقال شحذت
السکین ای حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملکة تقتدر بها علی قواها قهر قوی بدنها کالشهوة
والغضب وغیرهما بسهولة فهی تقتدر بحسب تلک الملکة علی قهر مثل هذه القوی من بدن غیرها
قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا یفید المقصود لان الحکم بکون الوهم موثرا فی البدن لا یوجب
الحکم بان یکون للنفس التی هی اشرف منه امر اعظم من تاثیر الوهم وایضا التخیلات التی لاجلها تختلف
حال المزاج کالغضب والفرح جسمانیة فالاستدلال بکون القوی الجسمانیة موجبة لتغیرات علی تجویز
ان یکون لبدن ما قوة تقتضی هذه الافعال الغریبة اولی من الاستدلال بذلک علی تجویز ان یکون
لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بکونها مجردة فان کان المقصود ازالة
الاستبعاد فقط کان الحاصل انه لا دلیل عندنا علی صحة هذا المطلوب ولا علی امتناعه وهذا القدر
مغن عن هذا التطویل **واقول** قوله هذا مبنی علی ظنه بالشیخ انه یقول النفس لا یدرک الجزئیات
اصلا وقد مر الکلام فیه لکن لما کان عند الشیخ ان التوهم والتخیل بل الغضب والفرح ادراکات
وهیئات تحدث فی النفس بواسطة الآلات البدنیة کان هذا الاعتراض ساقطا وایضا هذا
الفاضل قد نسی فی هذا الموضع قول الشیخ ان هذه الامور لیست ظنونا امکانیة ادت الیها امور
عقلیة انما هی تجارب لما ثبتت طلبت اسبابها والالم یجوز الاکتفاء بالجهل فی بیان الدعوی المذکورة
تنبیه هذه القوة ربما کانت للنفس بحسب المزاج الاصلی لما یفیده من هیئة نفسانیة
تصیر للنفس الشخصیة لشخصها وقد تحصل لمزاج یحصل وقد تحصل بضرب من الکسب یجعل النفس کالمجردة لشدة
الذکاء کما یحصل لاولیاء الله الابرار **اقول** لما اثبت لوجود قوة لبعض النفوس الانسانیة

اعنی القوة التی هی مبدا الافعال الغریبة المذکورة وجب اسنادها الی علة تختص بذلک البعض من
النفوس فذکر الشیخ ان تلک العلة یجوز ان یکون ما یتشخص به ذلک البعض من النوع ویجوز ان یکون
امرا غیره اما حاصلا بالکسب او لا بالکسب فان الاقسام هذه لا غیر وتقریر کلامه ان یقال هذه القوة
ربما کانت للنفس بحسب المزاج الاصلی منسوبة الی الهیئات النفسانیة المستفادة من ذلک المزاج
التی هی بعینها الشخص الذی یصیر النفس معه نفسا شخصیة وربما یحصل لمزاج طارئ وربما یحصل بالکسب کما
للاولیاء والفاضل الشارح ذکر ان الشیخ انما احتاج الی اثبات علة لهذه الخصوصیة لکون النفوس
البشریة عنده متساویة فی النوع مع انه لم یذکر فی شیء من کتبه علی ذلک شبهة فضلا عن حجة والجواب
ان وقوع النفوس البشریة تحت حد نوعی واحد کاف فی الدلالة علی تساویها فی النوع وذلک
مع وضوحه مما ذکره الشیخ فی مواضع غیر معدودة فی کتبه **اشارة** فالذی یقع له هذا
فی جبلة النفس ثم یکون خیرا رشیدا مزکیا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبیاء او کرامة من الاولیاء
ویزید تزکیته لنفسه فی هذا المعنی زیادة علی مقتضی جبلته فیبلغ المبلغ الاقصی والذی یقع هذا
له ثم یکون شریرا ویستعمله فی الشر فهو الساحر الخبیث وقد یکسر قدر نفسه فی غلوائه فی هذا المعنی
فلا یلحق شاو الازکیاء فیه **اقول** الغلواء الغلو والشاو الغایة والامد والمعنی ظاهر
وسؤال علی ان الجبلة والکسب لا یجتمعان الا فی جانب الخیر فلذلک کان ذلک الجانب ابعد من الوسط
من الجانب الذی یقابله **اشارة** الاصابة بالعین تکاد ان یکون من هذا القبیل والمبدا فیه
حالة نفسانیة معجبة توثر نهکا فی المتعجب منه بخاصیتها وانما یستبعد هذا من یفرض ان یکون
الموثر فی الاجسام ملاقیا او مرسل جزء او منفذ کیفیة فی واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط
هذا الشرط عن درجة الاعتبار **اقول** النهک النقصان من المرض وشبهه یقال نهک فلان
ای دنف وضنی ونهکته الحمی ای اضنته ومن نهوض ای یوجب وانما قال الاصابة بالعین تکاد
ان یکون من هذا القبیل ولم یجزم بکونها من هذا القبیل لانها مما لم یجزم بوجوده بل هی وامثالها
من الامور الظنیة والتاثیر فی الاجسام بالملاقات کتسخین النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطیس
الحدید وبارسال الجزء کتبرید الارض والماء ما یعلو منهما من الهواء وبانفاذ الکیفیة فی الواسطة
کتسخین النار الماء الذی فی القدر بل کانارة الشمس سطح الارض علی مقتضی الرای العامی **تنبیه**

ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلثة احدها الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوي سماوية بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية او بينها وبين قوي نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية وانفعالية مناسبة تستتبع حدوث اثار غريبة والسحر من قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص الانسانية حاول ان بين ان السبب لساير الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم بجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلثة اقسام قسم يكون مبداه النفوس على ما مر وقسم يكون مبداه الاجسام السفلية وقسم يكون مبداه الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم ينضم اليها قابل مستعد ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب المغناطيس الحديد من جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ لانه نسب النيرنجات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة** اياك ان يكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا لكل شي فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبن لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم تقم بين يديك بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تبرهن استحالته لك فالصواب لك ان تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يذدك عنها قايم البرهان واعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجتماعات على غرايب **اقول** انبرى له اي اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها واهملتها وذاد اي طرد والغرض من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به علما حكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الى الحق اقرب من الاقرار بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف ثم ختم الفصل بان وجود العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجيب وصدور الغرايب عن الفاعلات

العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد مخضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطايف الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الغاغة او كان من ملحدة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه الوسواس وبنظره الى الحق بعين الرضا والصدق فاته ما يسالك منه مدرجا مجزاء مفرقا تستفرس مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما تؤتيه مجراك متاسيا بك فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلا **اقول** مخضت اللبن لاخذ زبده والزبد زبد اللبن والزبدة اخص منه والقفي والعفة الشي الذي يؤثر به الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة بسرعة والدربة العادة والجراة على الحرب وكل امر وصغاه ميله والغاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اي جاد عنه وعدل الهمج جمع همجة وهي ذباب صغير يسقط على وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم همج وثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الى كذا اي ادناه منه على التدريج والاستفراس طلب الفراسة فاسلفت اي اعطيت فيما تقدم وتاتيني به اي تعزي به واذاع الخبر اي افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها واما خالين عنهما غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الى واصلين وطالبين والطالبون الى طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقي ههنا ست فرق والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الغاغة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم واما

الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امر امتحانهم باربعة امور
اثنان راجعان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم
والثانى الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان اليهم بالقياس
الى مطالبهم احدهما بالقياس الى الطرف المناقض للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم
عما يتسرع اليه الوسواس وثانيهما بالقياس الى طرف الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضى
والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط البالغ عقلا ورسما حسب ماذكره وختم به
اواخر فصول الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات

مع قلة البضاعة وقصور الباع فى هذه الصناعة وتعذر الحال
وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكورة فى مفتتح المقول
وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما يعثر عليه
من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه بعين الرضا
ويتجنب طريق العناد والله ولي السداد
والرشاد ومنه المبداء واليه المعاد
وهو معين صالحي العباد



